
UC-NRLF
B 2 645 705

Prolegomena

zu einer erstmaligen Herausgabe

des

Kitāb al-hidāja 'ila farā'iḍ al-qulūb

(חובות הלבבות)

von

Bachja ibn Josef ibn Paqūda

aus dem 'Andalus

nebst einer größeren Textbeilage

Inauguraldissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg i. E.

vorgelegt von

A. S. Yahuda



Darmstadt 1904
C. F. Winter'sche Buchdruckerei

Das Original des Kitāb al-hidāja lag der Fakultät in einem viel größeren Umfange vor. Mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät erscheint als Textbeilage zu den Prolegomena nur der erste Abschnitt des Bachjaschen Werkes.

Von der Fakultät genehmigt am 25. Juli 1903.

Vita.

Ich Abraham Shalom Ezekiel Yahuda bin am 4. Juni 1878 von jüdischen Eltern, die aus Bagdad stammen, in Jerusalem geboren. Nach orientalisch-jüdischer Sitte schon im frühesten Alter in das hebräische, besonders biblische Schrifttum eingeführt, begann ich in meinem zwölften Lebensjahr mich auch mit den klassischen Werken der arabischen Sprache, die mir als Muttersprache vertraut war, zu beschäftigen und wandte mich sodann auch dem weitern Gebiete der orientalischen Sprachen zu. Mit 16 Jahren fing ich an, mir die französische Sprache, sowie die anderweitigen Schulfächer anzueignen. Ende 1896 kam ich nach Deutschland und hielt mich zwei und einhalb Jahre in Frankfurt a. M. auf, wo ich mir die Kenntnis der deutschen Sprache, sowie die zum Besuche einer Universität erforderliche Vorbildung zu erwerben bemüht war. Ostern 1899 bezog ich die Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg i. E., an der ich mit einer Unterbrechung von zwei an der Ruprechts-Karls-Universität zu Heidelberg zugebrachten Semestern (WS. 1900/1 — WS. 1901/2) bis zum Abschluß meiner Studien studierte. Vorlesungen hörte ich bei folgenden Herren Professoren: In Straßburg bei Euting, Hübschmann, Jost, Landauer, Leitschuh, Neumann, Nöldeke, Nowack, Schwally, Graf Solms-Laubach, Spiegelberg, Windelband, Ziegler; in Heidelberg bei Bezold, Exc. Kuno Fischer, Hensel, Thode, Waldberg.

Allen diesen meinen hochverehrten Lehrern fühle ich mich aufs tiefste zu Dank verpflichtet.

1. Bachjas Werk.
Schicksal und Bedeutung des arabischen Originals.

Nur wenige Werke der jüdisch-arabischen Literatur des Mittelalters haben eine Verbreitung gefunden, wie das moralphilosophische Werk Al-Hidāja 'ilā farā'iḍ al-qulūb von Bachja ben Joseph b. Paqūda aus dem 'Andalus.[1] Von den Gelehrten zu allen Zeiten hochgeschätzt, nahm es und nimmt es auch in den weiteren Kreisen der Laien den ersten Platz unter den Erbauungsbüchern ein, ja es wird vielfach noch heute, besonders im Osten, als eine Art heiliges Buch angesehen. Mit den anderen Werken der jüdisch-arabischen Literatur aber teilt es das Schicksal, daß das arabische Original vor der hebräischen Übersetzung, die schon sehr bald nach dem Tode des Verfassers von Jehuda ben Tibbon ausgeführt wurde[2], in den

---

[1] Ich schließe mich der üblich gewordenen Wiedergabe des Namens בחיי durch Bachja an, obgleich die Form Bachje, welche bei den orientalischen Juden gang und gäbe ist, schon darum mehr für sich hat, weil sie auf einer Tradition beruht, die von Nordafrika bis nach Jemen in gleicher Weise sich erhalten hat. Die bei den occidentalen Juden verbreitete Aussprache ist Bechai, was aber kaum auf irgend eine maßgebende Überlieferung zurückgehen dürfte, da die spanischen und portugiesischen Juden ebenfalls Bachje bezw. Bachiel überliefern (vgl. Steinschneider, Hebr. Übers., § 214). Über die Lebenszeit unseres Autors handeln wir weiter unten. Über den Titel seines Werkes al-hidāja u. s. f. vgl. unsern Text, p. ۱.

[2] Der verbreitete Titel der Tibb. Übersetzung ist חובות הלְבבות, obwohl Tibb. selbst seine Übersetzung richtig תורת חובות הלבבות genannt hat (vgl. seine Einleitung). Den ersten Abschnitt hat er auf Anregung des Rabbi Mešullam ben Jaqob in Lunel († 1170) übersetzt. Später übersetzte er auch die übrigen Abschnitte. Nach David Gans, צמח דוד, Prag 1589, t. I, p. 55 b soll Tibbon seine Übersetzung bereits im Jahre 1160 n. Chr. gemacht haben (vgl. אור החיים von H. J. Michael, Frankfurt a. M. 1891, p. 270. Steinschneider, Hebr. Übers., p. 373 und Arab. Lit. d. Juden, p. 133 scheint die Angabe des David Gans nicht gekannt zu haben). Gleichzeitig mit Tibbon übersetzte auch Joseph Kimchi das Kitāb al-hidāja. Von dieser Übersetzung, die mehr paraphrastisch ist, hat sich nur ein Bruchstück aus dem

Hintergrund trat. Allein während die arabischen Originale des Dalālat alḥā'irīn von Maimonides und des al-'Amānāt wal-i'tiqādāt von Sa'adja durch Gelehrte wie Munk und Landauer[1], und neuerdings auch die Originale des al-Chazari von Jehuda Halevi und des 'Iṣlāḥ al 'aḫlāq von Salomon b. Gebirol durch H. Hirschfeld und S. Wise[2] wieder ans Tageslicht gefördert wurden, hat das Kitāb al-hidāja von Bachja noch keinen Herausgeber gefunden. Das ist auffällig, doch nicht unerklärlich, wenn man die Beschaffenheit der uns erhaltenen Hss. ins Auge faßt. Zwar hat es an Versuchen, das arab. Original des Kitāb al-hidāja herauszugeben, nicht gefehlt. So schrieb bereits im Jahre 1634 ein in Konstantinopel lebender jüdischer Gelehrter namens Jakob Roman an Johann Buxtorf, daß er damit umgehe, neben dem מורה des Maimonides und dem al-Chazari des Jehuda Halevi auch das חובות הלבבות des Bachja im arab. Original nebst einer latein. und hebr. Übersetzung herauszugeben.[3] Wahrscheinlich wollte er der von ihm geplanten Herausgabe des Bachjaschen Werkes die jetzt im Cod. orig. arab. 757 in der Bibl. Nationale zu Paris befindliche Handschrift zugrunde legen, da dieselbe in seinem Besitz war und nebst seinem Namenszug auf dem Vorderblatte in den letzten zwei Abschnitten einige von seiner Hand herrührende

---

7. Abschnitt erhalten. Es wurde zuerst von Jellinek resp. Benjacob in der Leipziger Ausgabe 1846 veröffentlicht, später auch in der Ausgabe von David Sluczky in der Sammlung חכמת ישראל, Bd. 8, XXXV ff. Steinschneider, Hebr. Übers., pp. 373, 375, 377.

[1] S. Munk, Le Guide des égarés, 3 Bde., Paris 1856—1866. S. Landauer, Kitāb al-Amānāt wal — I'tiqādāt von Sa'adja u. s. f., Leiden 1880.

[2] H. Hirschfeld, Das Buch Al-Chazari arab. Text u. s. f., Breslau 1887: S. Wise, The Improvement of the moral qualities etc. by Salomon b. Gabirol, Oriental Studies, vol. I, New-York 1901. Diese zwei Editionen sind leider nicht mit der nötigen Sorgfalt ausgeführt, wie Goldziher, ZDMG. XLI, 691—707 und Zeitschr. für Hebr. Bibliographie 1902, Heft 5, p. 140 f. eingehend nachgewiesen hat.

[3] Vgl. E. Carmoly, Revue Orientale, Bd. I, p. 347. Dieser Brief ist datiert: „2. Kislev 5394 orb. cond.“ = 1633—34 p. Chr. Interessant ist, daß Roman in seinem Brief hervorhebt, die arab. Originale müßte er mit hebr. Charakteren herausgeben, nicht nur, weil ihm in Konstantinopel keine arabischen Typen zu Gebote ständen, sondern auch, weil die Türken es nicht gerne sähen, wenn jüdische Werke in ihrer Schrift erschienen. Vgl. auch Arab. Lit. d. Jud., § 211.

Randnoten aufweist.[1] Ebenso scheint Ed. Pocock eine kritische Ausgabe des Kitāb al-hidāja vorbereitet zu haben. Die von ihm aus Aleppo mitgebrachte und später in den Besitz der Bodleiana übergegangene Handschrift Neub. 1225 ist durchgängig mit seinen Bemerkungen und Berichtigungen versehen.[2] Aber weder Jakob Roman noch Ed. Pocock haben ihr Unternehmen ausgeführt, und die von ihnen geretteten zwei Handschriften harrten weitere Jahrhunderte des Herausgebers. In neuerer Zeit wurde das arab. Original von Jechiel Lewensohn und B. Goldberg wieder vorgenommen, und beide haben, unabhängig voneinander, den Versuch gemacht, wenigstens die Tibbonsche Übersetzung nach dem arab. Original zu berichtigen. Lewensohn hat seine Berichtigungen in einer kleinen Schrift חַיֵּי לבבות (Wien 1872, 44 pp. 8⁰) veröffentlicht.[3] Außer der

---

[1] Roman gibt an, daß die Handschrift im Jahre 1615 n. Chr. in seinen Besitz gelangt ist. Seine Angabe lautet: קניתי זה הספר היום י׳ (= יום) ה׳ בח׳ (= בחדש) חשון שעו׳ ליצירה (= 5376 orb. cond.) אני הצעיר יעקב בכמ׳ר יצחק רומאן זלה׳ה. Im Jahre 1676 n. Chr. kam diese Handschrift in die Bibliothek Colberts. Dies geht aus einer Notiz hervor, die der damalige Konservator der genannten Bibliothek, Étienne Baluze, auf dem ersten Blatt der Handschrift angebracht hat: „Codex iste in bibliothecam Colbertinam delatus est ex urbe Constantinopolitana anno MDCLXXVI". Später, im Jahre 1732, wurde die ganze Colbertsche Sammlung (800 Hs.) von der Bibl. Nationale erworben (vgl. Minerva II, 553).

[2] Die Identität der Schrift der betreffenden Bemerkungen mit der Handschrift Pococks habe ich auf Grund von Ms. Poc. 392 festgestellt, welches von seiner Hand geschrieben ist und eine vollständige lateinische Übersetzung der Sprichwörtersammlung des Maidāni enthält (vollendet in Aleppo, 12. September 1635). In Aleppo hielt er sich in den Jahren 1630—36 als Kaplan der englischen Gemeinde auf und sammelte dort eine große Anzahl von sehr wertvollen Handschriften (vgl. Encyclop. Brit. s. v.). Dafür, daß er auch unsere Handschrift des Kitāb al-hidāja aus Aleppo mitgebracht hatte, spricht eine auf Blatt 143 a befindliche Notiz über die Eroberung der Stadt Aleppo durch Tamerlan 1400 n. Chr.; vgl. weiter unten. In die Bodleiana kam diese Handschrift nebst vielen anderen arab. und jüd.-arab. Handschriften im Jahre 1693; vgl. W. D. Macary, Annals of the Bodleian Library, Oxford 1890, p. 161.

[3] Die bei Steinschneider, Arab. Lit. der Juden, p. 134 angeführte zweite Schrift Lewensohns: אור חיי לבבות New-York 1885, ist eigentlich nur eine um einige Blätter vermehrte 2. [Titel-]Ausgabe des חיי לבבות und enthält auf den hinzugefügten Blättern nur einige polemische Auseinandersetzungen mit den Rezensenten seiner ersten Schrift חיי לבבות.

Pocockschen Handschrift Neub. 1225, die er in seinem Vorwort erwähnt, hat er noch ein Fragment des arab. Originals benutzt. Er beschränkte sich jedoch in seinen Berichtigungen nur auf einige Kapitel des II. und III. Abschnittes und gab außerdem nur noch einige Bemerkungen zum Anfange und zum Schlusse der Tibbonschen Übersetzung.[1] Von großer Bedeutung sind seine Berichtigungen nicht, denn sie enthalten mehr polemische Auseinandersetzungen mit den Kommentatoren der Tibbonschen Übersetzung als Berichtigungen zu derselben. Dazu kommt, daß auch die wenigen von ihm versuchten Berichtigungen nicht immer zutreffend sind. Noch schlimmer steht es mit den Berichtigungsversuchen B. Goldbergs, die er nach der Handschrift der Bibl. Nationale, orig. arab. 757 gemacht, und die er der durch David Sluczki veranstalteten Neuausgabe des חובות הלבבות in der Sammlung חכמת ישראל (Warschau 1871, 16⁰) beigegeben hat. Auch er beschränkt sich nur auf einige sehr unbedeutende Partien der Einleitung und des I. Abschnittes, zeigt aber weder das richtige Verständnis für das Arabische, noch weiß er die Tibbonsche Übersetzung gebührend zu würdigen. Im allgemeinen kommt es sowohl Lewensohn als auch Goldberg mehr darauf an, ihre eigene Weisheit an den Tag zu legen, als wirkliche Berichtigungen zu der Tibbonschen Übersetzung zu geben.

So dürfte es denn an der Zeit sein, auch das Original des Kitāb al-hidāja dem Studium der jüd.-arab. Literatur und Religionsphilosophie zugänglich zu machen, um endlich alle Hindernisse zu beseitigen, die sowohl dem sachlichen Ver-

---

[1] Herr Farağ Mizraḥī in Alexandrien, durch dessen Vermittlung Lewensohn das fragliche Fragment aus einer Genīzā in Kairo erhalten hatte (vgl. Vorwort zu חיי לבבות), teilt mir mit, daß dasselbe magribinischen Ursprungs gewesen sei und nur einen kleinen Teil des Bachjaschen Werkes enthalten habe. Wie mir aber Herr Prof. Goldziher mitzuteilen die Güte hatte, besaß L. größere Partien des arab. Originals von Bachjas Werk. Er hat dies 1872 Herrn Prof. G. in Wien persönlich mitgeteilt und befragte ihn auch wegen einzelner Stellen, die auch anderen Kapiteln angehörten als den oben erwähnten Abschnitten II und III. Wo sich dieses Fragment augenblicklich befindet, ist mir nicht bekannt, jedenfalls ist es nach meinen eingehenden Erkundigungen weder in Kairo noch in Alexandrien vorhanden. Soll vielleicht Steinschneider, Arab. Lit. der Juden, p. 133, 17, dieses Fragment gemeint haben?

ständnis als auch der literarischen Beurteilung dieses hervorragenden ethischen Werkes bis jetzt im Wege standen. Denn die Tibbonsche Übersetzung, auf die man bis jetzt beim Studium des Bachja angewiesen war, ist trotz ihrer großen Vorzüge in keiner Weise hinreichend, weder für das vollständige Verständnis des Inhalts noch für die Lösung aller der Fragen und Schwierigkeiten, welche das Bachjasche Werk in literargeschichtlicher Beziehung darbietet. Viele Stellen des Kitāb al-hidāja sind in der Tibbonschen Version ohne Vergleichung des arab. Originals überhaupt nicht verständlich, abgesehen davon, daß Tibbon selbst an einzelnen Stellen seinen Text mißverstanden hat.[1] Erst die Veröffentlichung des arab. Originals kann uns über alle diese Schwierigkeiten hinweghelfen und eine richtige Auffassung des Bachja ermöglichen.

Aber auch der Zusammenhang der Bachjaschen Theologie mit der muhammedanischen Religionswissenschaft, die Beziehungen der moralphilosophischen Anschauungen Bachjas zur ethischen und asketischen Literatur der Muhammedaner im allgemeinen und sein engeres Verhältnis zu einzelnen muham. Schriftstellern lassen sich erst auf Grund des genauen Studiums des Originals des Kitāb al-hidāja erkennen und richtig beurteilen. Daß Bachja vielfach die muhammedanische Literatur benutzt hat, stand immer fest. Dies war in der Richtung der jüdischen Bildung jener Zeit begründet. So sagt er selbst in der Einleitung[2], «er habe nicht allein die Worte der Pro-

[1] In einem Anhang zur Gesamtausgabe des Kitāb al-hidāja werde ich auf alle diese Stellen hinweisen und eine richtige hebräische Übersetzung derselben auf Grund des arab. Originals zu geben versuchen. Jakob Reifmann hat in אוצר הספרות, herausgegeben von E. Gräber, Krakau 1888, Jahrg. II, bereits den Versuch gemacht, solche Stellen der Tibbonschen Übersetzung zu berichtigen resp. zu erklären. Zwar entwickelt er dabei großen Scharfsinn, trifft aber nur selten das richtige. Und gerade seine Erklärungen zeigen, wie unbedingt notwendig die Kenntnis des Arabischen für eine richtige Würdigung der Tibbonschen Version ist.

[2] ثم اتبعت ذلك بآثار النقل عن اوائلنا والافاضل والحكماء من كل طبقة الذين بلغتنا اخبارهم لما رجوت من سكون النفوس اليها واصغاء القلوب الى علمها مثل نوادر الفلاسفة وآداب اهل الزهد فى الدنيا وسيرهم المحمودة (vgl. die hebr. Übers. ed. Stern, Wien 1856, p. 23 f.).



pheten und ältesten Lehrer des Judentums angeführt, sondern auch die Äußerungen frommer nnd gelehrter Männer anderer Religionsbekenntnisse in sein Werk aufgenommen, in der Hoffnung, daß dieselben einen guten Eindruck bei seinen Lesern hervorrufen würden».[1] In welchem Maße aber dies geschehen ist, wie weit sein Werk von der muham. Literatur, nicht bloß in rein formeller, sondern auch in materieller Beziehung beeinflußt wurde, kann erst durch das Studium des arab. Originals genau und zuverlässig festgestellt werden. Freilich hat man schon auf Grund der Tibbonschen Version versucht, die Quellen vieler Stellen des חובות הלבבות zu finden und beispielsweise diejenigen «Frommen und Gelehrten

---

Die Bezeichnung فاضل — افاضل ist bei den muham. Schriftstellern sehr beliebt für gelehrte Theologen, die sich besonders durch Frömmigkeit und Askese auszeichnen. In diesem Sinne gebraucht es auch Bachja, und Tibbon hat recht, wenn er es stets mit חסידים übersetzt und nicht mit חכמים. Interessant ist es, daß sich فاضل. noch heute in den jüdisch-magribinischen Dialekten in dieser Bedeutung erhalten hat, und noch heute wird חסיד mit فاضل überzetzt. (Vgl. Psalmen mit jüd.-magribinisch-arab. Übersetzung, Livorno 1887, bei Benamozegh, Psal. 43, 1: פאצ̇ל; 50, 5. 52, 11. 97, 10 plur. افضال = אפצ̇אל. Dagegen 79, 2. 89, 20: פאצ̇לין. Das Wort חסיד wird darin durchgängig mit فاضل übersetzt, während צדיק stets durch صالح wiedergegeben wird.)

[1] Die „frommen Männer und Gelehrten", deren Aussprüche Bachja anführt, jedoch ohne ihre Namen zu erwähnen, sind zumeist muham. Asketen und Männer, die von den muham. Schriftstellern als Muster lauterer Frömmigkeit und vornehmer Gesinnnng anerkannt sind. Diese sind, um nur einige zu erwähnen: Mālik, † 795 n. Chr. ʿAbdallah ibn al-Mubārak, † 736. al-Šāfiʿi, † 820. Abu Suleimān al-Darāni, † 830. D̲u-al-Nūn, † 859. al-Ǧuneid, † 890. Ruweim, † 915. Abu-al-Ḥasan-al-Baṣri, † 935. Al-Šibli, † 945. Gelegentlich zitiert Bachja auch Sprüche, die Jesus in den Mund gelegt worden sind. Auch ein Vers des al-Mutanabbi, † 965, kommt bei ihm vor. (Dieser Vers fehlt in der hebr. Übers. Übrigens wird derselbe Vers auch von b. Gebirol in ʾIṣlāḥ al-ʾAh̲lāq ed. S. Wise, p. 40, 9 zitiert. Vgl. Diwan des al-Mutanabbi, hg. von Naṣīf al-Jāziǧi, Beirut, p. 267, 7.) Von den älteren Khalifen, die Bachja als أحد الأمراء anführt, sind zu verzeichnen: Abu Bakr. ʿUmar ibn al-H̱aṭṭāb und ʿAli. Besonders häufig kommt ʿUmar ibn ʿAbd-al-ʿAzīz vor, den auch Gazāli mit Vorliebe zitiert und den er seinem „König" in seinem Fürstenspiegel al-Tibr al-Masbūk, p. 48, als den edelsten, frömmsten und gerechtesten Herrscher vorhält (vgl. auch: Taʿrīf al-ʾAḥjāʾ a. R. des ʾItḥāf, Bd. I, 29, wo dieser ʿUmar als „die Stütze" und „der Erneuerer" des ersten muham. Jahrh. gefeiert wird, und die hübsche Anekdote in ʾIḥjāʾ a. R. des ʾItḥāf, Bd. VIII, 381).

anderer Konfessionen» zu ermitteln, auf die Bachja in der zitierten Stelle hinweist. So hat David Kaufmann in seiner Abhandlung «Die Theologie des Bachja ben Pakuda» (Sitzungsberichte der Wiener Akademie d. Wissensch. 1874) durch eine eingehende Vergleichung des ersten Abschnittes des Kitāb al-hidāja mit den Schriften der 'Iḫwān al-ṣafā — die ihm allerdings nicht im Original, sondern nur in der deutschen Bearbeitung von Friedrich Dieterici zugänglich waren[1] — die Abhängigkeit Bachjas in seinen philosophischen Anschauungen von den 'Iḫwān al-ṣafā beweisen wollen. Ferner hat Martin Schreiner in seiner Abhandlung «Der Kalām in der jüdischen Literatur» (Beilage zum 13. Bericht über die Lehranstalt für die Wiss. des Judent. in Berlin 1895) auf die asketischen Schriften der Muhammedaner aufmerksam gemacht, aus denen einige Stellen im 9. Abschnitt des Kitāb al-hidāja entlehnt sind (l. c. p. 25). Rosin (Die Ethik des Maim., p. 60), Bacher (Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophie, p. 56, Anm. 4) und Goldziher (Revue de l'Histoire des Religions 37, p. 322) haben noch einzelne Entlehnungen Bachjas aus Gazāli, oder richtiger Anlehnungen an Gazāli, festgestellt.[2] Allein alle diese an sich sehr verdienst-

---

[1] Das arab. Original des ganzen Werkes ist erst 1888—89 in Bombay erschienen (in 4 Bänden). Dieterici veröffentlichte in seiner Sammlung „Die Philosophie der Araber im X. und XI. Jahrhundert" nur Exzerpte aus den Abhandlungen der „Lautern Brüder". Die in Kairo unternommene Herausgabe dieses Werkes wurde nach Erscheinen des ersten Bandes (1889, VIII. 324 pp.) durch Eingreifen der orthodoxen Muhammedaner eingestellt.

[2] Rosin führt das bekannte Gleichnis von dem Kinde an, welches sowohl Bachja (ed. Stern, p. 234 f.) als auch Maimonides (in seiner Einleitung zum 10. Abschnitt vom Traktat Sanhedrin) dem Gazāli (vgl. מאזני צדק, eine Übersetzung von Gazālis Mizān al-'a'māl, ed. J. Goldendahl, Leipzig 1839, p. 13) entlehnt haben. Bacher hat die Stelle ed. Stern, p. 360, 2 ff. im Auge, Goldziher die Stelle p. 423, 20 ff. und 'Iḥja' al-'Ulūm ed. Kairo III, p. 81. Alle diese Stellen stimmen aber nicht wörtlich mit Gazāli überein und kommen, wie Goldziher mir nachträglich mitteilte, schon bei früheren Autoren vor. Es mag hier noch erwähnt werden, daß schon M. Sachs, Religiöse Poesie 1846, p. 274 einen Einfluß Gazālis auf Bachja vermutet hat. In dem kürzlich erschienenen 2. Band der Jewish Encyclop. s. v. Bachja behauptet der Verfasser des betreffenden Artikels (J. Broydé), der 8. Abschnitt fi muḥāsabat al-nafs des Kitāb al-hidāja sei dem Ḥāriṯ al-Muḥāsibi († 857 n. Chr. = 243 H., vergl. Ḥaǧǧi Ḫalīfa V, 87) entnommen worden. Er verweist dabei auf Ḥaǧǧi Ḫalīfa III, 471, wo jedoch nichts anderes steht, als daß al-Muḥāsibi ein über-

vollen und anregenden Versuche konnten, solange man mit der Tibbonschen Version allein rechnete, doch nicht zu einer endgültigen Entscheidung der Frage führen, ob Bachja aus den genannten Quellen unmittelbar geschöpft hat oder nicht. Infolgedessen mußte auch die Frage unentschieden bleiben, ob Bachja schon Gazāli (geb. 1059, gest. 1111 n. Chr.) gekannt hat, bezw. ob die Berührungspunkte Bachjas mit Gazāli aus gemeinsamen Quellen beider Schriftsteller zu erklären sind, — eine Frage, deren Lösung um so wichtiger erscheint, als wir dadurch einen sicheren Anhaltspunkt für die Bestimmung der nicht genau bekannten Lebenszeit Bachjas gewinnen könnten.[1] Kaufmann hat wohl eingesehen, daß manche Stellen bei Bachja «eine entschiedene Ähnlichkeit mit Äußerungen Gazālis haben»; er wollte aber «diese Tatsache bloß aus der bei beiden Männern gleichen Grundstimmung eines frommen Gemüts» erklären (a. a. O. p. 207 ff.). An eine Abhängigkeit Bachjas von Gazāli mochte er durchaus nicht glauben, weil er in Gebirols ethischem Werke תקון מדות הנפש, das bereits um 1045 n. Chr. vollendet wurde, viele Entlehnungen aus Bachjas Kitāb al-hidāja (a. a. O. p. 194 f.) gefunden zu haben glaubte.[2] Die arab.

---

triebener Anachoret gewesen sei قيل فيه كلمات كثيرة فى التعسف وشدة السلوك التى لم يرو بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة فلهذا لما وقف عليه ابو زرعة الرازى قال هذا بدعة الخ. Sollte vielleicht dem Herrn Broydé die Assonanz zwischen der Überschrift des 8. Abschnitts: muḥāsabat al-Nafs und dem unserem Asketen beigelegten Namen al-Muḥāsibi zu diesem Einfall verholfen haben?

[1] Der Karäer Daniel Firūz gibt in seinem אלמרשד (Ms. Petersburg, cod. Firk. 742) an, Bachja habe sein Werk im Jahre 1040 n. Chr. vollendet. Die Richtigkeit dieser Angabe wurde schon von Steinschneider, Jew. Lit. 297, Anm. 20 bezweifelt, während Pinsker (Orient XII, 738) sie für zuverlässig hält. Auch D. Kaufmann (Die Theologie des Bachja u. s. f., p. 189, Anm. 3) bezweifelt ihre Richtigkeit, benutzt sie aber doch später, p. 206, als Anhaltspunkt dafür, daß Bachja „um 1040 n. Chr. in Saragossa geschrieben habe". Eine andere Angabe über die Lebenszeit Bachjas findet sich bei Gedalja b. Jaḥja in שלשלת הקבלה ed. Venedig 1584, p. 41 b, wonach Bachja ein Zeitgenosse des Abraham b. ʿEzra (geb. 1088—9, † 1167 n. Chr.) gewesen ist. In diesem Falle scheint der sonst sehr unzuverlässige Gedalja doch recht zu haben, wie wir weiter unten zeigen werden.

[2] Daß Bachja den Gebirol nicht erwähnt, kann durchaus nicht als Beweis dafür gelten, daß er vor ihm gelebt haben müsse. Bachja wird ihn

Quellen Bachjas könnten daher nur die Schriften der ʾIḫwān al-ṣafā gewesen sein (a. a. O. p. 203 f.), die schon früh in Spanien bekannt wurden[1], und die auch anderweitig einen großen Einfluß auf jüd.-arab. Schriftsteller ausgeübt haben.[2] Dieser Ansicht scheint, wenigstens was die Bachja-Gazāli-Frage betrifft, auch Schreiner (p. 25, Anm. 3) sich angeschlossen zu haben, während Rosin, Bacher und Goldziher a. d. a. O. noch immer die Möglichkeit einer Abhängigkeit Bachjas von Gazāli zulassen.

Unter solchen Umständen ist es nur begreiflich, daß alle diese Fragen offen bleiben mußten. Erst nachdem uns das ganze Werk des Bachja im arab. Original vorlag, ist es uns möglich geworden, eine systematische Untersuchung über das Verhältnis Bachjas zur muham. Literatur im allgemeinen und zu den einzelnen Schriftstellern im besonderen anzustellen. Unsere Untersuchung ergab nun, daß Bachja, wenn er auch allerwegen von den herrschenden Ideen und Begriffen der muham. Kultur und Wissenschaft getragen wurde, so daß sich die muham. Berührungspunkte seines Buches nicht auf einzelne Geistesrichtungen und Schulen beschränken, dennoch von keinem muham. Schriftsteller so beeinflußt worden ist, wie gerade von Gazāli, und zwar in dem Maße, daß er auch solche Anschauungen, die sich schon bei früheren Autoren finden, nur in der Form wiedergibt, in der sie Gazāli nach seiner Art dargestellt hat. So stimmen u. a. diejenigen Stellen bei Bachja, die Kaufmann als sichere Entlehnungen aus den رسائل

---

einfach nicht gekannt haben, ebensowenig müßte er den Alfāsi († 1103) gekannt haben, trotzdem er „sehr bald in Spanien berühmt wurde" (Kaufmann, ibid. 190, Anm. 1). Im übrigen ist Gabirols Autorschaft für מבחר הפנינים nicht sicher, und sein Werk ʾIslāḥ al-ʾaḫlāq (vgl. oben, p. 2, Anm. 2) ist eigentlich nur eine Art Tugend- und Sittenlehre, wie solche in der Adab-Literatur eine gar zu häufige Erscheinung ist, und entspricht nicht im entferntesten dem, was Bachja bei seinen Vorgängern gesucht hat. Wir werden noch Gelegenheit haben, an anderer Stelle ausführlicher über die Bachja-Gebirol-Frage zu handeln.

[1] Angeblich durch ابو القاسم مسلمة المجريطى († 1007 n. Chr., vgl. Brockelmann I, 243) in Spanien eingeführt, weshalb die رسائل اخوان الصفا ihm selbst zugeschrieben wurden. Steinschneider, Hebr. Übers., erwähnt mehreremal die رسائل; vgl. Register V unter „Lautere Brüder".

[2] Steinschneider, a. a. O. p. 862, ZDMG. XX, 432, Hebr. Bibliogr. II, 92.

der 'Iḫwān al-ṣafā (a. a. O. p. 204, Anm. 1) ansah, nicht mit den entsprechenden Stellen in den رسائل überein, sondern sie sind beinahe wörtlich aus Gazālis Werken herübergenommen.[1] Auch ist die ganze rednerische Art Bachjas, sowie seine lebendige Darstellungsweise so eng mit der des Gazāli verwandt, daß der maßgebende Einfluß des letzteren überall unverkennbar ist. Es muß aber gleich hier betont werden, daß dieser Einfluß Gazālis auf Bachja ein rein literarischer bezw. schriftstellerischer war, daß er keineswegs den ideellen Gehalt und den systematischen Aufbau des Werkes selbst bestimmte. Überhaupt ist der Unterschied zwischen den asketischen Werken der muham. Literatur und dem Werke Bachjas ein ganz gewaltiger, nicht bloß in bezug auf die Disposition und Anlage, sondern auch bezüglich der besseren Auswahl von illustrierenden Erzählungen, Gleichnissen, Sprüchen und Zitaten. So verstand es Bachja, den umfassenden und schwierigen Stoff seines Buches mit einer in der einschlägigen muham. Literatur wohl kaum erreichten Meisterschaft zu ordnen und zu systematisieren. Wir finden in seinem Werke keine Spur von jenem chaotischen Durcheinander, das in der asketischen Literatur der Muhammedaner, mit nur wenigen Ausnahmen, überall herrscht, und das einem modernen Leser die Lektüre solcher Bücher im höchsten Maße verleidet.

---

[1] Ob Bachja die رسائل direkt benutzt hat, ist für mich noch nicht ganz sicher. Allerdings kommen die Ausdrücke الواحد المجازى والواحد الحقيقى, soweit ich es übersehen kann, zum erstenmal in den رسائل vor. Gazāli selbst hat wohl die رسائل geschätzt, trotzdem er allerlei gegen sie auszusetzen hatte (vgl. Steinschneider, Zur pseudo-epigraphischen Literatur, § 36, Anm., und Kaufmann, 203, Anm. 1). Bemerken will ich nur, daß Kaufmanns Ausdruck, „Gazāli habe die رسائل plagiiert", für die literarischen Verhältnisse jener Zeit nicht ganz zutrifft. In der Adab-Literatur war es gang und gäbe, ganze Partien aus andern Werken wörtlich zu entlehnen, ohne die Autoren zu erwähnen: Was einmal veröffentlicht war, galt als Eigentum aller, und niemand nahm Anstoß daran, wenn auch angesehene Schriftsteller ganze Bücher ausgeschrieben haben. Ein klassisches Beispiel hierfür liefert der berühmte ابن عبد ربه († 940 n. Chr.), der die عيون الاخبار von ابن قتيبة († 940 n. Chr.) in seine Anthologie العقد الفريد (einigemal in Kairo gedruckt) zum Teil aufgenommen hat, ohne jedoch seine Quelle zu nennen (vgl. Brockelmann I, 154 f. und 120 f.). Vgl. auch Goldziher, Muhammed. Stud. II, 268 f..

Es kann hier im Rahmen dieser Schrift nicht meine Aufgabe sein, das Verhältnis Bachjas zu Gazāli im einzelnen zu erörtern und den Einfluß der muhammedanischen Literatur auf sein Werk im allgemeinen darzustellen. Dies um so weniger, als meine hieraufbezüglichen Untersuchungen, die sich sowohl auf die gedruckt und handschriftlich vorliegenden, mir zugänglichen ethischen Werke Gazālis nebst dem großen Kommentar des Murtaḍa al-Ḥuseini zu Gazālis 'Iḥjā'-al-ʿUlūm, als auch auf einen großen Teil der ethischen, asketischen und moral-philosophischen Literatur der Muhammedaner erstreckt haben, einer besonderen monographischen Darstellung bedürfen, welche ich mir für die nächste Zeit vorbehalte.[1] Wir wollen nur noch hervorheben, daß Bachja aus keinem der ihm bekannten bezw. von ihm benutzten Gazālischen Werke soviel entlehnt hat, wie aus dem Traktat al-Ḥikma fi maḫlūqāt allāh[2], den er für den zweiten Abschnitt geradezu in Kontribution genommen hat.[3]

[1] Bei derselben Gelegenheit werde ich auch auf die Berührungspunkte des Kitāb al-hidāja mit der jüd.-arabischen Literatur näher eingehen. In welchem Maße Bachja den Al-Meqammeṣ, den er in seiner Einleitung erwähnt, benutzt hat, wird die von Dr. Harkavy — eventuell unter meiner Mitwirkung — in Aussicht genommene Herausgabe der von ihm entdeckten „Zwanzig Abhandlungen“ (ʿIšrūn Maqālah) des Al-Meqammeṣ zeigen.

[2] Ms. Berlin, Ahlw. 8747, Blatt 61—92. Es ist dies eine teleologische Schrift, in der die Allweisheit Gottes in der Schöpfung mit der größten Ausführlichkeit demonstriert wird. Ein Exemplar dieser Schrift befindet sich noch unter demselben Titel in Ms. Paris, 2310 (Brockelmann I, 424 oben). Die Autorschaft Gazālis kann nicht bezweifelt werden: Die Schrift ist ganz von seinem Geist durchtränkt und große Partien in al-Ḥikma und in 'Iḥja' stimmen wörtlich miteinander überein, so z. B. die Beschreibung des menschlichen Körperbaues in 'Iḥja' IV, 314, 11 bis 315, 9 u. a. m. Es ist nur schwer festzustellen, ob 'Iḥja' oder al-Ḥikma früher verfaßt worden ist. Daß Murtaḍa, der die Werke Gazālis in 'Itḥāf I, 41 ff. der Reihe nach aufzählt, gerade diese Schrift nicht erwähnt, beweist nichts gegen die Autorschaft Gazālis. Denn auch sonst sind ihm echt Gazālische Werke entgangen. So erwähnt er z. B. das Kitāb al-darǧ al marqūm nicht, auf welches Gazāli selbst in al-Munqiḏ 19, 6 hinweist, obwohl er den Munqiḏ besessen hatte, wie er 'Itḥāf I, 42, 3 von unten, angibt. Möglich ist es, daß al-ḥikma auch unter einem andern Titel bekannt war, und vielleicht ist es identisch mit dem ibid. 42, 6 von oben, angeführten Kitāb ʿaǧā'ib ṣunʿ Allāh. Schreiner, der die Berliner Hs. des al-Ḥikma gelegentlich erwähnt (Zeitschr. für Hebr. Bibliogr., hg. von Brody 1896—7, p. 124), drückt sich etwas unbestimmt darüber aus und scheint an die Autorschaft Gazālis nicht geglaubt zu haben. Den Grund für seinen Zweifel gibt er jedoch nicht an.

[3] Die Herausgabe dieses Traktats wird von mir vorbereitet. Die betr.

Durch die Feststellung dieser und anderer Beziehungen Bachjas zu Gazāli sind wir auch der Lösung der, wie oben erwähnt, bis jetzt offen gebliebenen Frage nach der Lebenszeit Bachjas bezw. der Abfassungszeit des Kitāb al-hidāja bedeutend näher gekommen: wir können es jetzt als sicher ansehen, daß Bachja nicht vor 1100 n. Chr. sein Werk geschrieben hat. Daß dieses aber auch nicht bereits um das Jahr 1040 vollendet gewesen sein kann, wie Kaufmann (a. a. O. p. 206 f.) zu beweisen suchte, dürfte schon allein daraus zu folgern sein, daß Bachja den R. Jona b. Ǧanāḥ (geb. 985—9, und schwerlich vor 1040 gestorben) zusammen mit Saʿadja († 941—2) und Ḥēfeṣ b. Jaṣlīāḥ (um 997—8) als اوائل (bei Tibbon, ed. M. E. Stern, Wien 1856, p. 4, 25: הקדמונים) erwähnt.[1] Das ist doch nur dann begreiflich, wenn Bachja sein Werk zu einer Zeit schrieb, in der Ibn Ǧanāh ihm zeitlich schon fern gerückt war.

Wir haben aber auch Anhaltspunkte für eine noch genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Kitāb al-hidāja. Zunächst ist festzuhalten, daß Bachja von Abraham b. ʿEzra am Ende seines Pentateuchskommentars (Deuter. 32), den er 1156 n. Chr. vollendet hatte, erwähnt wird[2], ferner daß Gazālis Werke erst nach 1105 n. Chr. (das Abfassungsjahr des 'Ihjā') in Spanien bekannt werden konnten. Einen nicht minder

---

Parallelen werde ich in einem Anhange zur Gesamtausgabe des Bachjaschen Werkes mitteilen, der auch alle anderen Quellen und Parallelen enthalten wird. Vgl. vorerst Text, p. ١٠, Anm. 10.

[1] Die Stelle, wo Bachja von Ibn Ǧanāḥ spricht, ist durch die Pariser Hs. und die Tibbonsche Übersetzung gesichert; ebenso durch die Hs. Petersb., Cod. Firk. II, 1498.

[2] Er erwähnt ausdrücklich den Namen Bachja und polemisiert gegen seine Anschauung über Vergeltung und Belohnung in dieser und jener Welt (vgl. Deut. 32, 35 und bei Tibbon, ed. Stern, 233 unten). In den neueren Ausgaben des Ibn ʿEzra-Kommentars steht a. a. O. ר׳ האיי. Allein die La. ר׳ בחיי ist durch die ältesten Ausgaben überliefert. Daß dies in den Ausgaben Neapel 1490 und Konstantinopel 1540 der Fall ist, hat bereits H. J. Michaels (Or Ha-Chajim, p. 270 oben) aufmerksam gemacht. Bei Herrn Prof. Chwolson in Petersburg hatte ich Gelegenheit, noch eine dritte alte Ausgabe zu vergleichen, die ebenfalls die La. ר׳ בחיי hat. Zum erstenmal kommt der Druckfehler ר׳ האיי in der Pentateuch-Ausgabe Bomberg 1525 vor und scheint von hier aus in alle anderen Ausgaben übergegangen zu sein.

sicheren Anhaltspunkt bietet uns auch das kulturhistorisch sehr interessante Moment, daß Bachja sich wiederholt in scharfen Äußerungen gegen eine Klasse zeitgenössischer Theologen wendet, die sich nur mit spitzfindigen und unnützen kasuistischen Fragen beschäftigen, sich kein anderes Wissen aneignen, als was sie zur Erledigung der in der rabbinischen bezw. juristischen Praxis an sie herantretenden Forderungen nötig haben, ohne auf die inneren Pflichten eines höheren sittlichen und geistigen Lebens zu achten.[1] Ganz in demselben

---

[1] Vergl. ed. Stern, p. 10, 21 ff. Diese Stelle lautet im Original so:
ومن كانت له منهم همّة الى النظر فى علم الشريعة انما يقصد منه
الى ما يتسمى به عند العامة باسم العلم ويتنفق عند من يتشبه
بالخاصّة بالمعرفة فيميل من علم كتاب الشريعة الى ما لا يكسبه فضيلة
ولا يستنقى بها من رذيلة فى نفسه ولو جهله لم يطالَب عنه واغفل
النظر فى اصول دينه واقطاب شريعته التى لا يسعه جهلُها وغفلتها ولا
يصح منه فرض دون علمها وعملها الخ vergl. ferner ibid. p. 147, 2 ff. Im
Original heißt es: والمنزلة الثامنة قوم لم يقنعهم من علم الشريعة ما اقنع من
تقدم ذكره حتى اجهدوا انفسهم فى تحصيل كلام اهل ال תלמוד وحل
مشكلاته وفتح مغالقه ايثارا للثناء بذلك والفخر به وهم غافلون عن فرائض
القلوب ونائمون عن مفسدات الاعمال قد قطعوا جُلّ اعمارهم بعلم الشواذ
من فروع الاحكام وكل غريب من عويص قضايا الاحكام وحفظوا اختلافات
اصحاب الروايات من نوادر الحوادث التى تقع فى الخصومات واغفلوا النظر
فيما لا يسعهم جهله من امور انفسهم مما يلزمهم البحث عنه الخ
Parallelen finden sich in 'Iḥjā' I, 2, 16 ff., 24, 11 ff., auch in Bd. IV, 99, 3 ff. מאזני צדק ed. J. Goldenthal, Leipzig 1839, pp. 186, 170, 173, 176 f. Eine größere Anzahl von Parallelen aus der muham. Literatur, die hier in Betracht kommen würden, teilt Herr Prof. Goldziher in einem anderen Zusammenhang in einer größeren Arbeit mit, die demnächst als Einleitung zu einer von I. D. Luciani in Alger veranstalteten Edition der Werke des Mahdi Muḥammad ibn Tumart erscheinen wird. Die Stelle in 'Iḥjā I, 2, 16 ff. hat auch D. Kaufmann (l. c. 207, Anm. 1) mit der Stelle ed. Stern 10, 21 verglichen, jedoch ohne die richtigen Konsequenzen daraus zu ziehen. „Auch hier", sagt er, „wirkt nur der in beiden Männern schaffende sittlich-religiöse

geringschätzenden Ton spricht auch Gazāli gegen die Fuqahā' (muhammedanische Theologen und Rechtsgelehrte), die er namentlich in Bagdad verachten gelernt hat und vor denen er sogar heimlich sich flüchten mußte, um während einer fast 11 Jahre lang dauernden Wanderschaft (1095—1106 n. Chr.) ein Leben innerer Sammlung und Gottseligkeit zu führen.[1] Nun ist diese Art von Theologie, wie sie Gazāli und Bachja schildern, unter dem bigotten ʿAli b. Jūsuf (Cordova 1106 bis 1143) auch in Spanien aufgekommen und bald so mächtig geworden, daß alles, was mit der spekulativen Wissenschaft irgendwie zusammenhing, verketzert und streng verfolgt wurde. Ja, die Träger dieser Theologie haben es sogar durchgesetzt, daß das 'Iḥjā' auf Befehl des Qāḍi Ibn Ḥamdīn und mit Zustimmung des ʿAli b. Jūsuf öffentlich in Cordova verbrannt und bei Todesstrafe verboten wurde. Denn die Cordovaner Theologen mußten sich vor Gazālis Angriffen gegen die östlichen Fuqahā' sehr betroffen fühlen, da seine diesbezüglichen Äußerungen jetzt auch gegen sie eine Spitze haben konnten. Diese anti-Gazālische Bewegung wurde bald noch stürmischer, und das Beispiel der Cordovaner Theologen fand auch in Nordafrika unter dem Regime des Qāḍi ʿIjāḍ († in Marrakeš 1149) prompte Nachahmung.[2]

Eifer, der gegen jede Verknöcherung und Erstarrung in der Religion und ihren Bekennern kräftig sich entfaltet.“ Gazāli und Bachja sprechen aber gegen eine ganz bestimmte Richtung in der Theologie, die sie mit fast denselben Ausdrücken genau beschrieben, und nicht im allgemeinen gegen eine „Verknöcherung und Erstarrung der Religion u. s. f.“

[1] Vgl. al-Munqiḏ, p. 21 und 30.

[2] Vgl. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne IV, p. 253 ff. und taʿrīf al-'Aḥjā' a. R. des 'Itḥāf I, p. 25, ferner 'Itḥāf selbst, I, p. 27 unten. Wie förderlich die anti-Gazālische Bewegung für die Verbreitung des 'Iḥjā' und Verherrlichung desselben geworden ist, kann man daraus ersehen, daß schon nach einem halben Jahrhundert der s. Z. sehr berühmte Rechtslehrer Al-Nawawi (1233—1278 n. Chr., vgl. Brockelmann I, 394 f.) von dem 'Iḥjā sagen konnte: كاد الاحياء ان يكون قرآنا (taʿrīf ibid. p. 12 f.). Der 'Iḥja' wurde auch sehr bald nicht nur das gelesenste Erbauungsbuch, sondern auch als Inbegriff aller Wissenschaften gefeiert, und Aussprüche wie: لَوْ مُحِيت جميع العلوم لاستخرجت من الاحياء oder: لو بعث الله الموتى لما أوصوا الأحياء

Wenn nun Bachja genau dasselbe Bild von den jüd. Theologen seiner Zeit entwirft, so ist das gewiß nicht bloß psychologisch aus seiner religiös ethischen Richtung oder aus einer literarischen Anlehnung an Gazāli zu erklären: Bachja, der selbst das im Gemeindeleben der Juden in muham. Ländern so bedeutungsvolle juristisch-theologische Amt eines דַיָּן (Gemeinde-Friedensrichter) bekleidete[1], und der stets, wie es scheint, mit besonderer Hervorhebung als solcher bezeichnet wird, hätte unmöglich gegen die jüd. Theologen und die Halācha-Studien so scharf sich äußern dürfen, wenn die von Gazāli so getadelten Anschauungen, die wir, wie gesagt, auch in den Kreisen der

---

الا بما فى الاحياء sind geradezu geflügelte Worte für den 'Iḥjā' geworden (ibid. 15 oben und 12 f.). Auch die muham. Asketen und Theologen, die in der Regel über alle Vorgänge im Paradies gut unterrichtet sind und nicht selten selbst Gelegenheit haben, mit dem Nabijj (der „Prophet" Muḥammad) zusammenzukommen, haben zugunsten des 'Iḥjā' ihre Phantasie mit aufrichtigem Wohlwollen betätigt und sie trugen nicht wenig dazu bei, daß der 'Iḥjā' ein heiliges Buch geworden ist. So war al-Zabīdi, ein Zeitgenosse Gazālis, Zeuge davon, wie die Engel kurz nach seinem Tode Gazāli feierlich in den Himmel aufnahmen (ibid. 28), und ein anderer wohnte der Szene bei, in der Gazāli dem „Propheten" auf dessen Verlangen vorgeführt und von ihm sehr freundlich empfangen wurde (ibid. 11). Ja, es wird sogar im Namen des nordafrikanischen Ṣūfi al-Šāḏali († 1258 n. Chr.) versichert, Moses und Jesus hätten dem „Propheten" zugeben müssen, daß sie unter ihren Bekennern keinen Mann wie Gazāli aufweisen könnten: وقد باهى (النبىّ) موسى وعيسى بالامام الغزالى وقال افى امتكما حَبْرٌ كهذا قالا لا Ferner wird von einem andern s. Z. sehr einflußreichen nordafrikanischen Faqīh, Ibn Ḥirazham, der ein eifriger Gegner des 'Ihjā' war, erzählt, er sei im Schlafe auf Befehl des „Propheten" in Gegenwart von Gazāli derart auf nacktem Leib verprügelt worden, daß er sich lange nachher von seinen Wunden nicht habe erholen können, bis er endlich vom „Propheten" selbst geheilt worden sei (vgl. taʿrīf, p. 29 und 8).

[1] Noch heute haben in islāmischen Ländern sowohl die Juden als auch die Christen eigene von der Regierung anerkannte Zivilgerichte. Freilich steht es jedem Juden oder Christen frei, sich unmittelbar an die Landesgerichte zu wenden; in vielen Fällen jedoch, z. B. in Ehescheidungsprozessen oder besonders verwickelten Erbschaftsfragen, ist erst ein Gutachten von den zuständigen Gerichten der betreffenden Konfessionen mit Unterschrift des Oberrabbiners bezw. des Bischofs erforderlich, worin die Kompetenz der Landesbehörden im fraglichen Falle begründet wird. Dieses kann aber in der Regel nur dann erfolgen, wenn beide Parteien mit der Entscheidung der Gerichte ihrer Religionsgemeinde nicht zufrieden sind.

Fuqahā' in Cordova unter ʿAli b. Jūsuf verbreitet finden, nicht auch in jüd. Talmudistenkreisen Wurzel gefaßt hätten.[1] Die durch ʿAli b. Jūsuf und seine «fromme» Umgebung geschaffenen und geförderten Verhältnisse haben ohne Zweifel auch auf die jüd. Gemeinden ihren Einfluß ausgeübt und die Talmudstudien in dieselben Bahnen geleitet, in denen sich die Fiqhstudien jener Zeit bewegten. Nur so sind die scharfen Auslassungen Bachjas gegen die Rabbinen seiner Zeit begreiflich.[2]

Versuchen wir nun auf Grund der angeführten Momente den Zeitraum, in den das Wirken Bachjas bezw. die Abfassung seines Werkes fallen kann, näher zu begrenzen, so haben wir in der Anführung Bachjas bei Abraham b. ʿEzra, d. h. in dem Jahre 1157 (Abfassungsjahr des Pentateuchskommentars) einen Terminus ad quem; in dem von uns beleuchteten Verhältnis Bachjas zu Gazāli einen Terminus a quo, der sich etwa durch das Jahr 1105 (Abfassungsjahr des 'Iḥjā') fixieren läßt. Begrenzen wir die zwischen diesen beiden Daten liegende Zeit zugleich durch jene Vorgänge, die durch die Fuqahā'-Bewegung in Cordova hervorgerufen worden sind und die den kulturgeschichtlichen Hintergrund zu Bachjas Polemik gegen den Halachismus seiner Zeit bildeten, so ergibt sich, daß Bachjas Wirken und die Entstehungszeit seines Werkes in die Regierungszeit ʿAlis, 1106—1143 in Cordova, gesetzt werden muß.[3]

Was den Inhalt des Bachjaschen Werkes betrifft und die Aufgabe, die er sich im Kitāb al-hidāja gestellt hat, bezw. wie

---

[1] Wie Bachja selbst die Aufgabe eines Richters aufgefaßt hat, vgl. ed. Stern, p. 15 f.

[2] Bachjas Auslassungen gegen die Halācha-Studien haben wohl bei manchem Talmudeiferer Entrüstung hervorgerufen, vermochten aber nicht, das Ansehen seines Werkes irgendwie herabzusetzen. Über diesen Punkt werde ich bei einer andern Gelegenheit zu sprechen kommen.

[3] Nach meinen Ausführungen hätte man vielleicht mehr Grund dafür gehabt, den Wohnsitz Bachjas in Cordova zu vermuten, statt ihn nach Saragossa zu versetzen, bloß weil auch zwei andere Gelehrte, die, wenn auch einige Generationen später, denselben Namen בחיי führten, aus Saragossa stammten (vgl. Jellinek in seiner Einleitung zu Benjacobs Ausgabe des Ḥobōt Hallebabōt, Leipzig 1848, p. VII f. und Kaufmann, Die Theologie u. s. f., p. 190, Anm. 2 und p. 206). Allein die Sache ist nicht so wichtig, daß man sich auf „historische Kombination“ einlassen muß, wie Jellinek ibid. meint, um gar „die Geburtsstätte“ unseres Autors zu ermitteln.

er diese Aufgabe zu lösen versuchte, so spricht er selbst sehr ausführlich darüber in seiner Einleitung (vgl. ed. Stern bes. p. 90). Ich halte mich daher vorläufig der Pflicht überhoben, diesen Punkt schon hier zu behandeln.

Ich wende mich nunmehr meiner speziellen Aufgabe zu, und will im folgenden Abschnitte Rechenschaft darüber geben, in welcher Gestalt das Kitāb al-hidāja auf uns gekommen ist, bezw. von welcher Art das handschriftliche Material und die sonstigen Hülfsmittel sind, auf die ich bei der Konstituierung des arabischen Textes angewiesen war.

---

2. Die Hss. O. und P. und die Gestaltung unseres Textes.

Der Originaltext des Kitāb al-hidāja hat sich, soviel bis jetzt bekannt ist, nur in den zwei oben erwähnten Hss. cod. Bodl. Oxford, Neub. 1225 (= O) und cod. Bibl. Nat. Paris, orig. arabes 756 (= P), vollständig erhalten.[1] Diese sind es auch, die mir bis zum Abschluß der vorliegenden Studie zur Verfügung standen. Sie sollen nun im folgenden näher beschrieben werden.

Die Hs. O. umfaßt 141 Blatt in 4° zu 26—27 Zeilen und ist in schönen hebräischen Charakteren geschrieben. Auf Blatt 142[a] stehen die in allen Ausgaben der Tibbonschen Übersetzung abgedruckten 10 Verse, die den Inhalt der 10 Abschnitte

[1] Die in meinem Vorworte erwähnten Fragm. Firk. Serie I, Nr. 467—91 und Firk. II, Nrs. 1498, 1499, 3092 der Kaiserl. öffentl. Bibl. in St. Petersburg enthalten nur größere Bruchstücke des Kitāb al-hidāja, die Fragmente Firk. II, Nrs. 1561, 2382, 2427, 3108, 3128 nur einzelne Blätter desselben. Alle diese Hss. sind zum großen Teil sehr schlecht erhalten und weisen überall große Lücken auf. Die Hs. Firk. I, 742 unter dem Titel: Kitāb al-Muršid u. s. f. enthält nicht das Original des Kitāb al-hidāja, sondern eine Bearbeitung desselben, die von einem Karäischen Arzte, Daniel b. Moses b. Firūz im Jahre 1681 n. Chr. gemacht worden ist, und zwar in tendenziöser Absicht, wie schon Pinsker, Orient XII, 737 ff. eingehend nachgewiesen hat. In dem von Neubauer unter Nr. 981 und von Steinschneider, Arab. Lit. d. Jud., unter Nr. 161, p. 303 als anonym bezeichneten philosoph. Fragmente vermutete ich ein Bruchstück des Bachja'schen Werkes. Herr A. Cowley-Oxford hat meine Vermutung bestätigt und mir gütigst mitgeteilt, daß die erhaltenen 6 Blätter sehr beschädigt sind und auch keinen zusammenhängenden Text darstellen. Alle diese Hss., die mir erst nach Vollendung der vorliegenden Schrift zugänglich geworden sind, sollen in der Gesamtausgabe die nötige Berücksichtigung finden.

(Pforten) des Werkes andeuten und das Akrostichon בחיי בר יוסף bilden. Hieran schließt sich die Namensunterschrift des Kopisten אברהם בר טהור סט[1]. Blatt 142^b zeigt in großer Quadratschrift folgendes Datum: תמת אלאביאת אלעשרה אלתי הי באזי (sc. بازاء) אלי" אבואב מן כתאב אלהדאיה אלי פראיץ אלקלוב בעון אללה ותאידה וסנדה וסעדה תעאלי ובתמאמהא כמל גמלה אלכתאב מרחשון (sc. وتاييده) דתתקנא" ליצירה אקכג" לחרבן אתקג" לשטרות. Die Umrechnung dieser Jahreszahlen ergibt etwa das Jahr 1191 n. Chr. Allein die etwas eigentümliche Ausdrucksweise des Kopisten in seiner Zeitangabe läßt nicht deutlich erkennen, ob das Datum vom Kopisten herrührt und somit auf die Vollendung der vorliegenden Kopie zu beziehen ist, oder ob es schon in seiner Vorlage gestanden hat und von ihm einfach nachgeschrieben wurde, was bei orientalischen Hss. nicht selten vorkommt.[2] Jedenfalls ist die Hs. sehr alt, obwohl sie auffallend gut erhalten ist.

Auf demselben Blatte nennt sich als Eigentümer der Hs. im folgenden: אנתקל בחכם אלאבתיאע אלי מלכת הצעיר הנבוה

[1] Der Name טהור (arab. Tāhūr?) ist heute, nach Angaben von jemenischen Juden, nur noch unter den Muhammedanern in Jemen üblich, namentlich in den Dörfern. Es gibt noch viele andere arab. Namen, die in früheren Zeiten bei Juden gebräuchlich waren und heute nur noch bei den Muhammedanern anzutreffen sind. Übrigens ist der Name Tāhūr auch bei den Samaritanern noch üblich. Was die Abreviatur ס׳ ט׳ betrifft, so wird sie vielfach falsch als סימן טוב aufgefaßt. Die Jemener fassen sie gar als סָין טין auf! Richtig ist nur die bei den marokkanischen Juden traditionell erhalten gebliebene Deutung: סופיה טב. So wird noch heute in Marokko bei der Verlesung des Heiratsvertrags, die gleich nach der Trauung in Gegenwart der versammelten Festgenossen erfolgt, das dem Namen des Bräutigams angefügte סט durch: סופיה טב wiedergegeben. In einem Ms. vom Jahre 1340 n. Chr. (תנכיח אלאבחאת von Saʿd b. Manṣūr, abgefaßt im Jahre 1280 n. Chr., vgl. Steinschneider, Arab. Lit. der Juden, p. 239), das sich in Jerusalem befindet, steht am Ende nach dem Namen רבנא יונה deutlich: סופיה טב. Herr Professor Goldziher macht mich darauf aufmerksam, daß סופיה טב eine Übersetzung der muhammedanischen Eulogie ختم الله له بخير ist.

[2] In der Bodleiana gibt es noch eine Hs., die von אברהם בר טהור verfertigt wurde (Neub. Ms. 550). Wie mir nun Herr Cowley-Oxford gütigst mitteilt, ist die Schrift genau dieselbe wie die des Kopisten des Kitāb al-hidāja. Leider läßt sich auch dort nichts näheres über unsern Kopisten feststellen. Auffallend ist nur, daß Neubauer unsere Hs. als griechisch, jene dagegen als syrisch (?) rabbinisch bezeichnet.

מבורך דאתקרי (sic) אלסדיד הכהן בר מר״ור (sc. מרנא ורבנא) אברהם נע״גא (sc. נוחו עדן גנים אמן) und daran anknüpfend dokumentiert ein späterer Eigentümer sein Eigentumsrecht: פי נובה מנצור בן מטפר בן מיה סט.[1] Auf Blatt 142 folgen noch 13 Blätter, welche die zwei schon mehreremal abgedruckten Pijūtīm Bachjas in hebr. Sprache: ברכי נפשי und אדני שפתי תפתח enthalten. Diese sind aber nicht von אברהם בר טהור geschrieben, sondern rühren von einer späteren Hand her, vielleicht von der Hand des eben erwähnten Manṣūr.[2]

---

[1] Der Name מְבוֹרך bezw. מְבארך, ebenso die Namen מַנצור und מְטַפּר sind in Jemen sehr verbreitet. In Ägypten ist מנצור sehr beliebt für אליעזר und bei den Samaritanern für פנחס (vgl. ZDMG. LVI, 411). Der Name מבורך kommt auch in Marokko sehr häufig vor (vgl. דבר אליהו in בן שלמה von Salomo Ḥazzān, Alexandrien 1900, p. 17 und 19). Der Name אלסדיד ist, wie mir Prof. Goldziher mitteilt, eine Abkürzung von سديد الدين. Die Bedeutung des Namens מיה konnte ich leider nicht feststellen.

[2] Es mag hier noch eine Notiz mitgeteilt werden, die sich auf Fol. 143 a unserer Hs. findet. Diese Notiz hat zwar mit unserer Hs. nichts zu tun, ist aber an und für sich interessant genug, um verzeichnet zu werden. Dieselbe handelt von der Eroberung der Stadt Aleppo durch Tamerlan, hat die Überschrift: ולמא כאן בתאריך יום אלסבת חאדי und lautet: והדה (sic) תאריך תמרלנך עשר מרחשון שנת אתשיב לשטרות (30. Okt. 1400 n. Chr.?) דכל תמר לנך אלי חלב וחרק אלבלד וסבא אלחרים וקתל אלמשאיך מע אלאטפאל וראח אלי דמשק ופעל כדלך ורגע צבחת (sic) אלפסח פי סנת (sic) ופי חסאב אלאסלאם שנת תתג (April 1401) ופי דלך גא אלצדיק אלי חלב ובקו בעץ מן אליהוד יקרו עליה וצאר מִתְבּוֹדֵד פי אלקוליעה (sc. القُلَيْعَة) ומא כאן יאכל לחם אלי (sc. إلّا) מן ליל שבת אלי שבת ותם עלי האל חאל מודה סבע שהור לילת אלסבת ראחו אלתלאמיד יקרו עליה וראו אנהו מיית וכאן פי חאל אל חיאה אוצא אן מוצעה יעמלו אלקְבוּרָה בתאעה ובעדה צאר עֲצִירַת גְשָׁמִים טלעו אליהוד אלי קברה וצלו ענדו ורגעו מנבורין אלכאטר ותם אסמה אלצדיק. Die Schrift dieser Notiz ist die noch heute unter den Juden in Syrien und Mesopotamien übliche Kursivschrift. Der ganze Ton, in dem die Notiz gehalten ist, sowie manche charakteristische Ausdrücke deuten auf den in Aleppo und Syrien gesprochenen Dialekt hin (vgl. oben, p. 3, A. 1). So z. B. ובקו u. s. f.: und sie pflegten u. s. f. בתאעה (sonst متاعه): sein, das ihm gehörige (eigentlich seine Ware). ותם = وتمّ: und es blieb. Auch der Ausdruck مجبور الخاطر: befriedigt, beruhigt (im Gegensatz zu مكسور الخاطر betrübt, hoffnungslos), welcher auch in der mittelarabischen Literatur vor-

Einen ganz andern Charakter weist die Hs. P. schon äußerlich auf. Sie ist auf Pergament von einem sehr gewandten Kalligraphen geschrieben, doch ist die Schrift so wenig spaziös, daß sie auf denjenigen Blättern, wo das Pergament durchlässig ist, oder wo die Tinte im Laufe der Zeit etwas verblaßte, nur mit Mühe gelesen werden kann. Die Hs. umfaßt 199 Blätter in 4° zu 19—20 Zeilen. Mit Blatt 190 hört der Text des Kitāb al-hidāja auf. Es folgen darauf die oben erwähnten 10 Verse nebst den andern zwei Pijūtīm. Der Schluß auf Blatt 199ᵇ lautet: תמת אלבְקָשָׁה ובאללה אלתופיק ותם בתמאמהא אלכתאב אלמוצוף באל הדאיה אלי פראיץ׳ אלקלוב ממא עני בתאליפה רבי בחיי הדיין ז״ל בר יוסף ר״יים פ׳ אלאנדלס. Eine Zeile, die eine Unterschrift enthalten haben muß, ist völlig unleserlich. Ein Datum enthält die Hs. nicht. Aus der bereits angeführten Notiz des Jakob Roman (oben p. 2, Anm. 4) erfahren wir nur, daß die Hs. i. J. 1615 n. Chr. in seinen Besitz übergegangen war. Neben dieser Notiz auf dem Vorderblatt ist noch der Name eines früheren Besitzers zu lesen: קניתי זה הספר מעזבון החכם הר׳ חיים קורקוס זצ״ל יוסף בר שמואל רושאליש נע׳[1].

Was nun die Heimat unserer Hss. betrifft, so ist hierüber in denselben keinerlei Angabe enthalten, jedoch läßt schon der Duktus für die Hs. O. Jemen, für die Hs. P. Magrib als Ursprungsland deutlich erkennen. Unsere Hss. enthalten aber außerdem eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die für die Bestimmung ihrer engeren Heimat sichere Kriterien bieten.[2] Diese Eigentümlichkeiten sind in P. viel zahlreicher und mannigfaltiger als in O., weil P. auf einen Kopisten zurückgeht, der sich,

---

kommt, ist in Syrien und Mesopotamien sehr häufig. Obige Notiz wurde zwar schon von Neubauer in seinem Katalog Nr. 1225 und von Elkan Adler im Gedenkbuch für David Kaufmann, p. 136, veröffentlicht, jedoch schien es mir nicht überflüssig, dieselbe in berichtigter Form hier noch einmal mitzuteilen.

[1] קורקוס = Κυριακός ist ein griechisch-jüdischer Familienname. רושאליש = Rosāles ist spanisch-jüdisch. Dieser Name wird auch רוזאלים und רוטשאלים geschrieben.

[2] Außer unseren Hss. O. und P. habe ich noch viele andere Hss. auf ihren heimatlichen Charakter untersucht, jedoch muß ich mich hier auf O. und P. allein beschränken. Die Resultate meiner allgemeinen Untersuchung werde ich an anderer Stelle mitteilen.

wie wir weiter sehen werden, eine viel größere Freiheit beim Abschreiben des Textes erlaubt hat als der Kopist von O. Ich will daher O. vorwegnehmen, um dann auf P. näher einzugehen. Zunächst finden sich in O. manche Eigentümlichkeiten in der Vokalisation zahlreicher Stellen der in den Kontext aufgenommenen Zitate aus Bibel und Talmud.[1] Die Vokalisierung ist wohl sehr sorgfältig durchgeführt und selbst die Spiration wird deutlich durch ein Rāfē (= linea occultans aus dem Syrischen?) bezeichnet, nicht nur bei בֿ, גֿ, דֿ, כֿ, פֿ, תֿ, bei denen die genuin orientalischen Juden einen Unterschied in der Aussprache streng beobachten[2], sondern auch bei quiescierenden א oder ה, wie: בְרֵאשִׁיתֿ לֹאֿ דִבְרָהֿ תוֹרָהֿ u. s. f.[3] Dennoch treten uns sehr oft Verwechslungen entgegen, die aber für die hebräische Aussprache der Jemener typisch sind. So z. B. die Verwechslung von Segōl mit Pāṯāḥ wie סַנְהַדְרִין für סַנְהֶדְרִין; מַה שַׁתָּשִׁיב für שֶׁתָּשִׁיב;

---

[1] Nebenbei bemerkt, sind die biblischen Verse auch mit musikalischen Accenten (Trop) versehen. Dieses Verfahren hat seinen Grund in dem früher im Orient sehr verbreiteten Brauche, Stellen aus der Bibel stets mit der üblichen Kantilation zu zitieren. Dieser Brauch hat sich nur noch in den Schulen erhalten, wo man mit den Kindern beim Unterricht in der Bibel die besondere, für jedes biblische Buch traditionelle Kantilation einübt.

[2] Der Unterschied in der Aussprache von בֿ, גֿ, דֿ, כֿ, פֿ, תֿ geschieht in folgender Weise: בּ = B; בֿ = W, in Bagdad werden aber beide = B ausgesprochen; גּ in Jemen = ج (wie englisch g), sonst überall = g; גֿ in Bagdad und Aleppo = غ (wie etwa das „g" in „Frage" in der Aussprache des Berliners), sonst überall ebenfalls wie g; דּ = D; דֿ = ذ (englisch the); כּ = K; כֿ = ch (wie in ach!); פּ = P; פֿ = F; תּ = T; תֿ = ث (englisch thing). In Marokko lautet תּ wie „ts" (so wird auch arabisch ت ausgesprochen, dagegen צ wie überall im Orient = ص). Zwischen כּ und ק wird in derselben Weise unterschieden wie zwischen arab. ك und ق, je nachdem das ق in den betreffenden Gegenden ausgesprochen wird: im allgemeinen wird es tief emphatisch ausgesprochen, mit Ausnahme von Nordsyrien und Mesopotamien, wo es wie ein konsonantisches „a" als spiritus lenis lautet, und von Jemen, wo es wie ein emphatisches „g" ausgesprochen wird.

[3] Alle hier und im folgenden aus den Hss. O und P. angeführten Beispiele bezw. Zitate bleiben bis zur Veröffentlichung der Gesamtausgabe des Kitāb al-hidāja ohne genaue Angabe der Stellen, wo sie vorkommen. Die Angabe der Blattzahlen der Hss. selbst wäre sehr umständlich, zumal die Hss. nicht jedem zugänglich sind.

כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה für כנֶסֶת; שֶׁאֵין לוֹ für שֶׁאֵין לוֹ u. s. f. Ferner mit ṣērē wie: חֲנֵךְ für חֲנֹךְ; עֵסֶק für עֶסֶק; כְּנֶגֶד für כנגד; וַיֵּחִי für וַיְחִי לְעוֹלָם וָעֶד für וָעֶד u. s. f. oder šewā mobile mit Pātāḥ wegen der Neigung nach Segōl, wie דְּבָרִים für דברים u. s. f.[1] Manchmal wird auch kurzes i mit kurzem a verwechselt, wie עַם שׁוֹנִים für עִם; אֱלִמְלֵי für אִלְמָלֵי u. s. f. oder Qāmeṣ für Ḥōlām gesetzt, wie: יָתֵר für יוֹתֵר; הָעָלָם für העוֹלָם u. s. f., da die Jemener Qāmeṣ und Ḥōlām in gleicher Weise stets wie ō aussprechen (z. B. דָּבָר = dōwōr; עוֹלָם = ʿōlōm), im Unterschiede von allen übrigen orientalischen Juden, welche Qāmeṣ = Ā, Ḥolām = Ō und nur Qāmeṣ Ḥātūf = ŏ aussprechen, z. B. דָּבָר = dāwār; עוֹלָם = ʿōlām; כָּל im stat. const. = Kŏl u. s. f.[2]

Der arab. Text in O. zeigt nur hie und da einige Vokalzeichen, welche dieselbe Form haben, die viele andere jeme-

---

[1] Ob die Verwechslung von Pāṯāḥ und Sēgōl — aus der die anderen sich leicht ableiten lassen — sich aus dem Fehlen eines besonderen Zeichens für jedes von beiden in dem superlinearen Vokalisationssystem zu erklären ist, lasse ich auf sich beruhen. Tatsache ist es, daß die Jemener noch heute, selbst wenn sie sich des Tiberianischen Vokalisationssystems bedienen, nicht immer Pāṯāḥ von Sēgōl auseinanderhalten; ja es kommt sogar vor, daß sie ein Sēgōl richtig setzen, es aber trotzdem wie Pāṯāḥ aussprechen. Wir werden bald sehen, daß es sich mit der Aussprache von ā und ä im arab. Dialekt der Jemener umgekehrt verhält als im Hebräischen.

[2] Herr Dr. D. Selver-Darmstadt sprach mir gegenüber gelegentlich die Vermutung aus: diese auffallende Aussprache des Qāmeṣ bei den Jemenern sei vielleicht daraus zu erklären, daß die Juden in Jemen das Targum in der westsyrischen Aussprache erhalten haben und sich durch den Einfluß des Targum daran gewöhnt haben, im Hebr. Qāmeṣ = Zeqōfo = o auszusprechen. Bei der besonderen Pflege, welche die Jemener von jeher dem Targum widmeten, so daß sie noch heute an dem alten gottesdienstlichen Gebrauche festhalten, die Perikopen, sowohl aus dem Pentateuch als auch aus den Propheten, zugleich hebräisch und targumisch zu verlesen, ist die Annahme in der Tat berechtigt, daß die Jemener noch heute das Targum in derselben Weise aussprechen, wie sie es zuerst gehört haben. Im übrigen ist der Einfluß des syrischen auch auf den arab. Dialekt der jemenischen Juden nachweisbar, nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch in der Aussprache. Am frappantesten ist die Nachbildung der syrischen Form der 3. Pers. fem. pl. in allen Perff. des Jemenisch-Arab., z. B. כַּאנִין l.: kānēn; גַֿאוּבִין l.: ǧāubēn; קאתלין l.: Qātlēn; צַרִּין l.: ṣārrēn: sie schrien; vgl. z. B. שַׁעֲרֵי טהרה von Jaḥja b.

nische Hss. aufweisen. An einer Stelle ist ארא = أَرَى deutlich: אֶרָא (l. 'erā; das ä wie in «träge») vokalisiert, eine Aussprache, die spezifisch jemenisch-arabisch ist. Es ist interessant, daß es sich im Jemenisch-arab. mit der Verwechslung des a und ä umgekehrt verhält wie im Hebräischen nach der jemenischen Aussprache. Während das ä im Hebräischen, wie gesagt, stets die Neigung hat, sich dem a-Laut zu assimilieren, wird das a im Arabischen wie ä ausgesprochen, selbst dort, wo richtig ein a-Vokal steht, wie ich mich vielfach davon überzeugt habe.[1] Diese إمالة نحو الياء ist im Jemenisch-arabischen ebenso wie im Magribinisch-arab. vertreten und kommt auch in unserer Hs. O. in vielen Fällen vor und ist wie in anderen Hss. schriftlich fixiert, wie: אבתדי = ابتدآء; תלקי = تِلْقَآءِ; אסתוי = اِسْتِوَآء; הני עיש = هَنَآء عيش u. s. f., manchmal auch הדי = هذا; הכדי = هكذا; אנמי = انما u. s. f.[2] Wichtig ist nur der Umstand, daß diese Fälle in O. einerseits zahlreicher sind, als in der magribinischen Hs. P., andererseits aber viel weniger vorkommen im Verhältnis zu jüngeren jemenischen Hss.

Nun wollen wir auf die Hs. P. zurückkommen. Hier finden wir eine ganze Fülle von Eigentümlichkeiten, die entschieden auf magribinischen Einfluß zurückgehen. Vor allem fallen uns viele vokalisierte Stellen auf, die hier ausschließlich dem arabischen Kontext angehören. Diese Vokalisation gibt die Aussprache des Magribinisch-arabischen wieder, wie sie sich noch heute mit nur unwesentlichen Abweichungen in den magri-

---

ṣāliḥ, Jerusalem 1894, p. 10a, 8 und p. 16b, 17: אסתמרין l.: 'istmarrēn: an etwas festhalten. Vielleicht liegt auch in der Aussprache der امالة نحو الياء bei den Jemenern (ē statt ī) eine Beeinflussung des Syrischen vor. Vgl. weiter unten (vgl. auch p. 31, Z. 13 افتعال für افتعل).

[1] In Jerusalem veranlaßte ich einen Jemener, mir einige hebr. Erzählungen in seinen arab. Dialekt zu übertragen und die Übersetzung zu vokalisieren. Er bediente sich dabei der hebr. Schrift und Vokalisation. Als er mir seine Übersetzung vorlas, bemerkte ich, daß er an vielen Stellen das ā wie ä aussprach, selbst dort, wo er ein Pāṯāḥ gesetzt hatte. Auf meine Frage, weshalb er nicht an den betreffenden Stellen ein Sēgōl statt eines Pāṯāḥ gesetzt hätte, antwortete er ganz verwundert, er könne doch in arab. Texten kein Sēgōl gebrauchen, da das Arabische einen solchen Vokal gar nicht kenne!

[2] Vgl. Goldziher in WZKM., III, 82.

binisch-arabischen Mundarten erhalten hat. Diese Abweichungen lassen sich z. T. daraus erklären, daß der Kopist seine Ambition, als Kenner des 'Iʿrāb zu erscheinen, befriedigen wollte und an vielen Stellen auch die Endbuchstaben nach Belieben vokalisierte, was die Verschiebung des Accentes zur Folge haben mußte. Irgendwelche Konsequenz in der Auswahl der von ihm punktierten Texte ist nicht zu erkennen. Bald sind kleinere Sätze, bald bloß einzelne Wörter, hie und da auch Kapitelüberschriften mit Vokalen versehen. Die einzigen größeren Partien sind Fol. 93a ganz, Fol. 126b nur halb. Das dabei angewandte Vokalisationssystem zeigt ein ganz eigentümliches Bild. Es ist kombiniert aus arab. und hebr. (?) Vokalzeichen. Für kurzes ă ist ein wagerechter Strich über dem Buchstaben gesetzt, wie שׁרח = شَرْح; ein gedehntes ā wird oft durch Hinzufügung eines zweiten Striches über dem Dehnvokal wiedergegeben, wie אלבּאב = البَاب. Der i-Laut wird durch zwei schräge Striche unten wiedergegeben, wie אלנִעמה = النِعْمَة, selten nur durch einen, also eine Kasra, wie אִנסאן = اِنسان. Ein ewtas schräger Strich oben bedeutet u, wie להם = لُهم; אלמערוף = المعرُوف, und gleichzeitig auch einen andern u-Laut, der zwischen ü und ö steht, wie וגוה = وُجُوه (sprich etwa: «Weğūh» mit auslautendem h) oder יכון = يِكُون (l. «jekūn», einmal sogar mit Kasra! Fol. 93a) u. s. f.[1] Ein Tašdīd wird häufig angewandt, aber fast immer mit vorangehendem Sukūn, wie אלמחבּה = المَحَبَّة, da das Tašdīd im Magribinisch-Arabischen eine richtige Verdoppelung bedeutet und stets mit einem Ansatz von Sukūn ausgesprochen wird.[2]

---

[1] Die älteren arabischen Grammatiker verzeichnen eine solche Art von امالة الضمّ نحو لكسرة beim Perf. Passiv. von med. و (z. B. قيل = Qūla) und nennen sie رَوْم oder اشمام.

[2] An manchen Stellen in P. ist das Tašdīd durch Doppelschreibung des betr. Buchstaben mit gleichzeitiger Hinzufügung von Šadda wiedergegeben, so z. B.: ותרדדה = وَتَرُدّه; וכצצני = وَخَصّني; כננהא = كُنّها u. s. f. Am deutlichsten kann man das in den jüd.-arab. Schriften der magribinischen

Zur Veranschaulichung dieser merkwürdigen Vokalisation lasse ich hier einige Proben folgen, sehe jedoch von einer Transkription ab, da dies zu weitgehenden Erörterungen führen müßte, die nicht in unseren Zusammenhang gehören. Fol. 8b heißt es: תנביהי אלי אלבחת ען אלעלם אלבאטן תצפחת אתאר אלסלף אלצאלח מן אואילנא פאלפית פי מא נקל Fol. 14b heißt es: והדא נצאם אבואב כתאבי עלי תואלידהא אלבאב אלאול פי שרח ונוה אבלאץ תוחיד אלבאלך גל ועז קאל אלמולף (beachte das Tašdīd in جلّ). Ferner Fol. 126b: ואלתאני אן אלמתואצע צאבר ענד חלול אלאפאת בה ותקלב אלאמור עליה לאנכפאצה וכסל המתה

Juden beobachten, vorausgesetzt daß sie in echt magrib. Dialekten verfaßt sind. Ich habe die Erzählung מעשה נורא von Jakob Sōfēr, Jerusalem 1902 daraufhin genau untersucht und gefunden, daß jedes Tašdīd durch Doppelschreibung wiedergegeben ist, z. B.: צבבר קלבו 6a, 1; פנגר אלנהאר = فجّرالنّهار (14b, 3); תהדדן מן אלבכא = تتهدّن من البكاء: sich beruhigen (9b, 5); יבדדל לאיירא = يبدّل الهواء (לאיירא aus dem Spanischen „aire“ „trocár el aire“: Luft verändern (9b, 12); תנהדד = تنهّد: seufzen (13a 1 von unten); זוול (לחואינ) = زوّل (الحوائج): etwas entfernen, wegtun (8b, 5); תתהוול = تتهوّل sich fürchen (14a, 10 v. unt.); ועזזו מעזזה כבירה = وعزّه معزّة كبيرة: er gewann ihn außerordentlich lieb (10a, 16); בטטל = بطّل: hörte auf (13a, 13 v. unt.); בטרייף בטרייף (Dimin. v. طرف Blick?) = langsam (10b, 18); יוככר = يوخّر (4b, 23); יתמללך מעאהם: anheiraten (10a, 2); וסממית רוחי = وسمّيت نفسي (9b, 15); יסתננאוו: warten (10a, 5); ומלססק פינא = ملصّق فينا: er hängt an uns (7b, 24); כפפאר = كفّار (9b, 10); והי תקררב = وهي تقرّب (10a, 4 v. unt.); נתעששא = نتعشّى (11a, 3); מכתתן = مختّن: beschnitten (5a, 9) u. a. m.

ואלג̇יר מתואצע שדיד אלג̇זע וקליל אלתצאבר ענד ורוד אלפג̇איע

עליה לענבה בנפסה וארתפאע המתה וקלה רצאה ען חאלה u. s. f.

Von den vielen magribinischen Eigentümlichkeiten orthographischer, orthoepischer und sprachlich idiomatischer Natur, die in der Hs. P. enthalten sind, teile ich im folgenden nur das Wesentlichste mit. Zunächst die Anwendung von diakritischen Punkten bei der Schreibung von: ת̈ = ت; ת̂ = ث; כ = خ; פ̇ = ف; ה̈ = ة; seltener ש̂ = ش. Wenn wir diesen Gebrauch auch in anderen nicht magribinischen Hss. finden, so ist dies daraus zu erklären, daß die betreffenden Hss. auf magribinische Vorlagen zurückgehen. Soweit ich sehen konnte, kommt die Anwendung von diakritischen Punkten in nicht magribinischen Hss. bei ה̈ = ة selten, bei ת̈ = ت, ת̂ = ث, niemals in dieser Gestalt vor, während sie in echt magribinischen Hss. eine häufige Erscheinung ist, und in eine ziemlich alte Zeit hinaufreicht, wo selbst die Araber keinen ausgiebigen Gebrauch von diakritischen Punkten gemacht haben. So finden wir schon bei Maimonides (geboren 1135 in Cordova, gestorben in Kairo 1204 n. Chr.) in den sicher von ihm herrührenden Autographen in arabischer Sprache und hebräischer Schrift die Schreibung ת̈ = ت und ת̂ = ث[1]. Diese genaue Schreibung gerade in magrib. Hss. ließe sich vielleicht daraus erklären,

---

[1] Die zwei Autographen des Maimonides, die ich im British Museum untersucht habe (Cairo-Fragments Orig. 5519 A und 5519 B), und die in der Jewish Quarterly Review, Bd. XI, p. 539 veröffentlicht worden sind, zeigen denselben Schriftcharakter und können nur von einer und derselben Hand herrühren. Es sind aber noch zwei andere Dokumente vorhanden, welche die Authentizität der erwähnten Autographe bestätigen: Im Ms. Neub. Nr. 577, das die Kopie eines Teiles des יד החזקה von Maimonides enthält, beglaubigt Maimonides, daß die betreffende Kopie mit seinem eigenen Exemplar kollationiert worden sei: הוגה מספרי אני משה בר׳ מימון ז״ל. Ferner ist in der Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums 1900, p. 10 ein Empfehlungsschreiben an die Gemeinden in Magrib in Faksimile erschienen, das ebenfalls die Unterschrift des Maimonides aufweist, (der Brief selbst ist von einer andern Hand geschrieben!). Nun ist משה in diesen zwei Unterschriften vollkommen identisch mit משה in den erwähnten Autographen. Wir haben somit keinen Grund, die Echtheit jener Autographe zu bezweifeln.

daß die Juden im Magrib auch mit der arabischen S c h r i f t vertraut waren. Man wandte daher gewohnheitsgemäß diakritische Punkte auch beim Gebrauch der hebräischen Schrift an, obwohl es hier gar nicht erforderlich gewesen wäre. In vielen magrib. Hss. kann man sogar das charakteristische Verfahren in der Setzung des diakritischen Punktes für ج unterhalb, für غ oberhalb des ג beobachten, also גּ = ج; גׄ = غ, was durchaus dem arabischen Gebrauch entspricht. Dies ist übrigens noch heute in der jüd.-arab. Literatur der Juden in Nordafrika (Ägypten ausgenommen) fast immer der Fall und geht gewiß noch auf die andalusische Zeit zurück, wo die Juden inmitten der noch blühenden arabischen Kultur standen.

Als echt magribinisch ist ferner die häufige Verwechslung der Zischlaute bezw. emphatischen Laute mit ihren Korrelaten zu bezeichnen. So z. B.: אלצרף = اَلسَّرف; אלצבק = السبق; כצר = خَسَّر; כאצר = خاسِر; צבחאן = سُبحان oder אלמסאבח = المصابيح; אלסדר = الصَّدْر; תסגר = تصَغُّر (auch סגיר und סגירה) תסגי = تُصْغى u. s. f.; ferner ذ mit ض in אלצוק = الذَّوْق; אנצאר = إِنْذار; אסתנקאצהם = اسْتِنْقاذهم; אצל = أَذَلُّ auch אלמחדורה statt المحظورة, was durch die gleichlautende Aussprache von ض, ظ und ذ verursacht ist. Auch wird ش mit س verwechselt, wie יסערו für يشعروا oder אסרי für אשְרי[1] u. s. f. Das Hamza wird oft durch ה ersetzt, wie היהה = هَيْئَة, namentlich im Auslaut: תהייה = تَهْيِّأً (l. thajjāhh mit scharfer Betonung des Schluß-H).[2] Ganz der magribinischen Aussprache angepaßt ist

[1] Alle diese Verwechslungen sind in der jüd.-arab. Lit. der verschiedenen magribinischen Mundarten (Alger, Oran, Tunis, Marokko u. s. f.) so massenhaft, daß ich darauf verzichten kann, hierfür Beispiele zu geben. Ich will aber bemerken, daß für die Hs. P. nur das Magrib.-arab. in Betracht kommen kann, wenn auch einige der angeführten Verwechslungen oder der noch zu erörternden Eigentümlichkeiten der Hs. P. auch in anderen arab. Dialekten vorkommen.

[2] Die Verwechslung von שׁ (š) mit שׂ (s) ist ganz typisch für die magribinischen Juden. In manchen Gegenden, z. B. Tunis und Ǵirbe, wird jedoch ein Unterschied gemacht. Die Juden aus dem Orte Diget sollen sogar d a r a n e r k a n n t w e r d e n, daß sie keinen š-Laut aussprechen können. Ein echtes Schibboleth! (Mitteilung des Rabb. J. Sofer in Oran).

die konsequente Schreibung (nicht bloß das Zusammenwerfen) von צׂ sowohl für ص als auch für ظ, selbst bei solchen Wörtern, die, je nachdem sie mit ص oder ظ geschrieben, einen verschiedenen Sinn haben, wie מחצׂורה für محظورة und محصورة u. a. m. Daß dieses lediglich auf die magribinische Aussprache, die gar keinen Unterschied zwischen ص und ظ kennt, zurückzuführen ist und nicht etwa auf eine konventionelle jüd.-arab. Schreibweise, die eventuell die jüd.-arab. Autoren selbst gebraucht haben, beweist der Umstand, daß in nicht magribinischen Hss., besonders aber in jemenischen Hss. diese zwei Emphatica mit nur wenigen Ausnahmen so unterschieden werden, daß für ص ein צׂ, für ظ ein טׂ gesetzt wird. Im vorliegenden Falle können wir sogar den Beweis erbringen, daß auch in der Vorlage des Kopisten von P. auf diesen Unterschied in der eben angegebenen Weise wohl geachtet worden ist: An einer Stelle, wo der Sinn יבטׂרה (يُبْطِرهُ) verlangt, schreibt er ינצׂרה (also = ينظره). Dies kann doch nur so entstanden sein, daß er dieses Wort nicht verstanden hat, ב für נ hielt, und טׂ als ظ annahm und daß ihn seine Gewohnheit, jedes טׂ (ظ) mit צׂ zu transkribieren, dazu führte, ינצׂרה für יבטׂרה zu schreiben. An einer andern Stelle hat er ותפאטׂמהא für ותעאטׂמהא (وَتَعاظَمها), da er nicht verstand, das irrtümliche פׂ in ein עׂ zu korrigieren, und so ließ er dieses Wort genau so stehen, wie er es in seiner Vorlage gefunden hat. Um nun den Wert der Transskription von ص und ظ in צׂ bezw. auch in טׂ in den verschiedenen Hss. richtig zu kennzeichnen, muß ich hier bemerken, daß nirgends im Orient bei den Juden ein hörbarer Unterschied in der Aussprache von ص und ظ gemacht wird.[1] Daher ist

[1] Nur im jüd.-arab. Dialekt in Aleppo wird ظ hie und da wie Z (franz.) ausgesprochen, jedoch ohne irgendwelche Konsequenz; so wird das ظ in einem und demselben Wort bald wie ص bald wie Z ausgesprochen, und demgemäß bald durch צׂ bald durch ז wiedergegeben. Vgl. z. B. Hiob, im jüd.-arab. Dial. von Aleppo, übersetzt bezw. herausgegeben (die Übersetzung ist traditionell, nicht neu!) von Me'īr Sasōn, Aleppo 1889, Kap. 11, 19: אלצׂאלמין = الظالمين auch 15, 20; 16, 18; 20, 5, 29. Dagegen 9, 22, 24: ואלם; 10, 3: תולום und ואלמין; 16, 17: זׂלם, vgl. auch Ecclesiastes von demselben, Jerusalem 1885, Kap. 2, 6; 3, 16: צׂלם und 3, 16; 4, 1; 6, 9: ולם.

die Unterscheidung von ض und ظ durch צֿ und טֿ in jüd.-arab. Hss. als Zeichen besonderer Korrektheit anzusehen, während die Unterlassung einer solchen Unterscheidung als eine Anpassung an die vulgäre Aussprache aufzufassen ist. Die Fähigkeit, diesen Lautunterschied zu fühlen, scheint bei den Kopisten nach und nach sich verloren zu haben. So verfallen sie auch oft in den Fehler, צֿ statt טֿ = ظ zu schreiben, namentlich in Fällen, wo sie von ihren Vorlagen in Stich gelassen und auf ihre eigene Entscheidung angewiesen waren. So hat beispielsweise O. נטֿר אללה וגהה statt נצֿר = نضّر الله وجهَه (vgl. darüber Goldziher RÉJ. XLIV, 70 ff.) oder פטֿמה für פצֿמה = فضّة u. a. m.

Als Magribinismen in P. sind ferner zu verzeichnen: פאנתצֿאם = فانتظَمَ; אמתנאע = امتنَع; אחסאן חאל = أحْسَنُ حال; קוّאת = قَوّتْ; נצֿאמהא = نَظْمها, ebenso רבאטהא = رَبْطها; גֿראת = جَرَتْ; אנתקאל = اُنْتَقَلَ u. s. f. und umgekehrt mit Verkürzung des langen ā wie אכֿתצץ = اختِصاص; אכֿתצר = اختِصار; אסקם = أسْقام; מצנועת = مصنوعات; מכֿלוקת = مخلوقات u. s. f. Ich muß aber gleich bemerken, daß weder die Verlängerung noch die Verkürzung des a-Vokales in magribinischen Mundarten in regelmäßiger Weise geschieht. Das hängt vielmehr von dem Rhythmus des ganzen Satzes ab, bezw. vom logischen Accente. Demgemäß finden wir namentlich in magrib. Schriften فَعْل und فَعَالْ; فُعْلْ und فُعُولْ; مفاعيل und مفاعِل; فواعِل und فواعيل; manchmal auch افعال und أفْعَلَ (viell. افعُل?) فعائل und فعائيل in steter Abwechslung. Magribinisch ist ferner die außerordentlich häufige Abkürzung des Artikels ال in bloß ل, z. B. ליום = اليوم u. s. f., ebenso die Zusammenziehung von فى mit dem darauffolgenden Worte, z. B. פאלטבקה = فى الطَبَقة (sprich: filtabqa); פכם מן וגה = فى كم من وجه; פכתיר = فى كثير; פכל = فى كل u. s. f.[1]

---

[1] Beispiele für alle diese Eigentümlichkeiten finden sich im erwähnten מעשה נורא und in anderen jüd.-magrib. Schriften in großer Zahl und sind keineswegs als Zufälligkeiten anzusehen oder gar auf etwaige Nachlässigkeit zurückzuführen. In ganz seltenen Fällen kommt auch in der Hs. O. ein

Von sprachlich idiomatischer Bedeutung ist die fortwährende Verwechslung der Reflexivformen miteinander, selbst in Fällen, wo die verschiedenen Formen verschiedene Bedeutungen ergeben oder wenigstens eine gewisse Nuance aufweisen. So wird die VIII. für die V. Form gebraucht in اعتذر statt تعذّر; احتفظ statt تحفّظ; ابتدل statt تبدّل; اجتنب statt تجنّب u. s. f.; oder umgekehrt die V. für die VIII. Form in تعمّد statt اعتمد; تعرّض statt اعترض; تحشّم für احتشم; تغبّط für اغتبط u. s. f. Ebenso die VI. für die V. wie تواسط (der 2. Radikal jedoch etwas verschärft auszusprechen) für توسّط u. s. f. oder für die VIII. wie تَساوى für استواء u. s. f. Ferner die X. für die VIII. in استنفع für انتفع oder für die V. wie استبان für تبيّن u. s. f. Diese Erscheinung wiederholt sich so oft in P., daß man sie wohl kaum für zufällig halten kann, zumal sie in magribinischen Mundarten ebenso häufig vorkommt. Der unregelmäßige Gebrauch der Reflexivformen ist darauf zurückzuführen, daß das Gefühl für die Nuancen derselben in der Umgangssprache verloren gegangen ist, insbesondere weil der richtige Gebrauch der transitiven bezw. kausativen Formen (فَعّل; افعل; فاعل) sich nicht mehr lebendig erhalten hat und die Reflexivformen daher nicht mehr in Beziehung zu den Stämmen, von denen sie eigentlich abgeleitet werden sollen, gesetzt werden. Daher ist es auch erklärlich, daß in den verschiedenen arabischen Mundarten auch die Verwechslung von Passivum I oder von Intransit. I mit Reflexivformen wie انقال für قيل u. s. f. oder انهبط für هَبَط u. s. f. ganz geläufig ist.[1]

Magribinismus vor und zwar hauptsächlich an solchen Stellen, wo ein Mißverständnis seitens des Kopisten von O. vorliegt. Im Grunde waren ja die ersten Hss., die nach Jemen gekommen sind, magribinischen Ursprungs.

[1] Vgl. das magribinisch-arab. استوى für تساوى; تغاشى für تَغَشّى in Ohnmacht fallen; تفاطن ب für تفطّن überlegen; تسارى und استرى spazieren gehen; استعاجب für تعاجّب u. s. f. Für das Bagdadisch-arab.

Endlich sei noch auf zwei Vulgarismen hingewiesen, die ebenfalls magribinisch sind und von dem Kopisten herrühren, nämlich يُعَانيه für يُعَاجِه = pflegen (p. ٩, Anm. 14) und طال مُدّة für طول مدة. Beide sind im Magribinischen in der hier angegbenen Bedeutung sehr geläufig, kommen aber in der literarischen Sprache nicht vor und in unserem Falle auch nicht in der Hs. O., die, wie ich später nachweisen werde, viel zuverlässiger ist als die Hs. P.[1]

---

vgl. Qiṣṣat Mūšeh, ed. Bagdad: استنتقم für انتقم 5b, 9, 20. تسلّم für سُلِّم; توكّل für وُكِّل 8a, 3. 9a, 5 v. unten. تَسَمّى für سُمِّيَ 7b, 2. v. unten. اختلق für خُلق 11a, 11. تغلّق für انغلق 14a, 12. ابتاع für انباع u. a. m. Für das Jem.-arab. vgl. שערי טהרה: تزاوج sehr häufig für تزوّج; امتادّ für امتدّ 13, 10 und 9, 12; تشاغل für تشغّل 11b, 18; überhaupt ist die verlängerte Form افتعال für افتعل ganz geläufig im Jemenisch-arab., namentlich in med. gem., und so wird auch fast immer die Form افعالّ für افعلّ (z. B. احمارّ für احمّر) gebraucht. Auch wechselt افتعل mit تفاعل, z. B. اصطلحوا für تصالحوا ibid. 13a, 11 u. s. f. Ich könnte noch viele andere Beispiele auch aus anderen arabischen, namentlich aus jüd.-arab. Dialekten anführen. Es ist jedoch nicht hier der Ort, auf diese wichtige Frage näher einzugehen. Ich wollte nur zeigen, mit welcher Vorsicht man an die ungewöhnlichen resp. vulgären Verbalformen der jüd.-arab. Hss. herantreten muß. Man muß in jedem einzelnen Falle wohl erwägen, ob man es auch mit einer authentischen, d. h. vom Verfasser herrührenden Wortform zu tun hat. Dasselbe gilt von manchen vulgären Nominalformen, die vielleicht von dem einen oder andern Kopisten bevorzugt wurden. Ich habe großen Zweifel, ob nicht auch manche sprachliche Eigentümlichkeiten, die man ohne weiteres den jüd.-arab. Autoren zuschreibt, von den Kopisten herrühren. Schriftsteller, wie Bachja, Gebirol, Maimonides u. s. f., haben die Gelehrtensprache ihrer Zeit geschrieben, je nach dem Gegenstand, den sie behandelten. Von einem besondern Sprachgebrauch des einen oder des andern kann daher schwerlich die Rede sein. Man muß überhaupt die nationalarabischen Lexica, wie Lisān al-ʿarab, Taǧ al-ʿarūs u. s. f., etwas mehr zu Rate ziehen, bevor man entscheidet, inwieweit gewisse Ausdrücke einem Autor eigen oder auch sonst gebräuchlich sind. Der Umstand, daß dieses oder jenes Wort „sich nicht in den Lexicis findet", beweist noch nicht, wie gar mancher meint, daß man es mit einem besondern Wort und Sprachgebrauch zu tun hat!

[1] Es kommen noch manche vulgäre Formen in P. vor, die ich jedoch nicht besonders hervorheben will, weil sie nicht für das Magribinisch-arab. allein typisch sind.

Neben diesen orthographischen, orthoepischen und dialektischen Eigentümlichkeiten, die für die Heimat unserer Hss. charakteristisch und z. T. auch für die Erforschung und Beurteilung anderer jüdisch-arabischer Hss. von Bedeutung sind, weisen unsere Hss. auch noch eine weitere Reihe von Eigentümlichkeiten auf, die ebenfalls auf Rechnung der Kopisten zu setzen sind, aber nicht insofern sie von ihrem heimatlichen Idiom beeinflußt waren, sondern insofern sie für den von ihnen kopierten Text sowohl hinsichtlich des Inhalts als auch des arabischen Ausdrucks nicht immer genügendes Verständnis hatten. Abgesehen von der fortwährenden Verwechslung ähnlich aussehender Buchstaben, wie ר̇ und ד̇, כ̇ und ב̇, ה̇ und ח̇ u. s. f., besonders bei weniger bekannten Wörtern, kommen in beiden Hss. viele Mißverständnisse vor, durch welche manche Wörter bis zur Unkenntlichkeit entstellt und nur mit Mühe entziffert werden können.[1] Ich will hier eine Reihe von Mißverständnissen bei O. und P. zusammenstellen, die für die Entstellungsart der Kopisten charakteristisch sind. So hat O. צפה für צחה = صحّه; ליסתמדהא für ליסתפהמהא = لِيَسْتَفْهِمها; ואגתהארה für ואגתרארה = واغترارہ; אלחאנב für אלחאגה = الحاجه; אלמדהב für אלמדנב = المُذنب; ואלאפראד für ואלפראר = والفرار; בחאשיתה für במאשיתה = بماشيته; אכרגה für אכגלה = أَخْجَلَهُ; לסתרתה für לכתרתה = لكَثْرته; פי צפחה für فَيَصْفَحه; מכאביר אלהוי für מכאיד אלהוי = مَكايد الهوى; ואסתדעא מא אללה für ואסתדפאעא להא = واستدفاعًا لها; ותפהדת für وعَهِدت; קום כלאץ für قَوم خواصّ; auch אלכלאץ für الخاصّ; עאילא für עאליא; ומגאסל אחכמא (ومَغاسل!) für ומגאלסה = ومُجَالسة; מדתובה für מתבותה =

[1] Ed. Pocock hat am Rande der Hs. O. eine Anzahl Mißverständnisse auf Grund der Tibbonschen Übersetzung zu berichtigen versucht. In vielen Fällen sind seine Vermutungen richtig, in andern Fällen dagegen waren es Mißgriffe. Dies darf uns aber bei der so unkorrekt geschriebenen Hs. O. nicht auffallen, zumal die hebr. Schrift die Überwindung der Textschwierigkeiten gewiß nicht erleichtert. Man muß vielmehr die umfassenden und gründlichen Kenntnisse des hervorragenden Oxforder Orientalisten des 17. Jahrh. in beiden Sprachen geradezu bewundern.

مثبوتة; ונד בהם für وَجَذَبَهُم; ורואת גדר für وذوات غدر; מתי אתרה für مُتَواتِرة; תנגלי für תגני = تُغْنِي; תתבתה für تَبَثُّه; וכדלך für וכסלך = وكسلك; כתיר שוקך für פתור = فُتُور شَوْقك; נקידה für نُقَلِّده; קסם אלאנסאם für سَقَم الاجسام; אלאבדאן für الّا بِإذْن; גרי באסמך für نودى باسمك; תפכירה für تنفيذه; ולתרדד דוא נפי für ולתרדדוא פי; פי פיעון אלכלאיק für פי עיון; ינקטעאן für يَقْنطان u. s. f. Sehr oft verwechselt er מַן und מַא und bei Verbb. med. ي den Infinitiv II und V, z. B. תאיּד und תאייד oder תמיּז und תמייז u. a. m. Die Mißverständnisse in P. sind u. a. folgende: אלבצאיר אלגלילה für الجَلِيّة; חזות חדודהא für حَذْوَت حَذْوِهَا; ותאמתה für وندامته; תנסל קואהם für تَنْحَلّ; אלאפר für אלאבק = الآبِق (vielleicht stand in seiner Vorlage: אלנאפר = النافر); גנאח für جناية; נאדרה für באדרה = بَادِرَة; ושדדת für ושרהת = وَشَرِهَت; ואקודהא für ואקסרהא = واقسرها; מנמור für مغموم; אלראצדה für אלראסבה = الراسبة; ואלתכפיף (والتخفيف) für ואלתכפף = والتَكَفُّف; וחכי für وحاكى; אצול für פצול; יגאקדון für ينقادون; פי כתאב für فيختار; אלאתנא für الانحناء; בחאל מה für בחומה; חייג für וזיג = وزيغ; ואכרתה (وآخرته) für ואסרתה = وأسرته; אלציאף für אלצעיף; אלטאעה für אלטאקה (O. hat: אלטבקה); אלנצר אליסיר für אלנזר = النزر اليسير (einmal hat auch O.: אעוץ für אעוז = أعْوَزَ), einigemal לכן für לאן; תמיה für نَهِيزَة (O. hat: נחיזה); וצלת für וכלת = وُكِّلَتْ; יגיר für יכר = يكرّ. An einer Stelle heißt es: ان الهواء المستنشف لما لم يمكن الصبر دونه ساعة فما فوقها بتّةً اوجده الخالق فى العالم الخ P. las بَتَّهُ statt بَتَّةً und strich اوجده. Für كُنْهُهُ setzt er fast immer: כנה, weil er كُنْهُ für كُنَّ hielt. Mißverständnisse wie תכדיב für תרכיב; עצה (عظة) für עצר; מעאמרך für מחאמדך; קציאן für עציאן; אנכר für אוכד = أوْكَد; היאה für חיאה = حياة

oder כצוע für כשוע = خشوع; נצרה für בצרה u. s. f. sind außerordentlich häufig. An einer Stelle hat O. den Text dadurch entstellt, daß er eine lexikalische Notiz, die in seiner Vorlage am Rande oder, wie oft in alten Hss., zwischen den Zeilen angebracht war, für eine Ergänzung des Textes hielt und dieselbe in den Text aufgenommen hat. Die betreffende Notiz bezieht sich auf das Wort אלתַּכַּאנֻי (Selbstüberhebung) und lautet: מנהא יקאל ללסאניה לאנהא תרפע אלמא מן אספל אלי פוק אי תסאניה ותעאליה. Dabei passierte es noch dem O., daß er das Wort אלסאניה (السانية = Wasserrad oder schöpfend) mit אלְאֻנְסַנֻאיּה verwechselt hatte! An einer anderen Stelle schreibt er ואלראחה מן אצטארב und bemerkt am Rande, daß es nach einer andern La. אצטראב heißen könne. Etwas komisch wirkt es, wenn O. einigemal ein ג = غ für ר setzt, z. B. יגרב für يرغب; אלדואיג für الدَّوائر; נאי für رَأَى; ישתגי für יַשְׁתַרי; לאנתבאט لِارْتِبَاط und umgekehrt ר für غ wie ימצר für يَمْضُغ; רדאה für غذاه und einigemal אלריבה für الغَيْبَة. Eine ähnliche Verwechslung, die ebenfalls phonetischer Natur sein dürfte, scheint auch in ינקץ סרורה (zweimal) für יננץ (ينغّص) vorzuliegen, zumal die Jemener ק wie ג aussprechen (vergl. oben, p. 21, Anm. 2). Außer allen diesen Mißverständnissen kommt noch in beiden Hss. O. und P. eine große Anzahl von Flüchtigkeiten, Schreibfehlern und Dittographien vor. Ich sehe jedoch davon ab, sie alle hier zu verzeichnen.

Ganz besonders erschwert wird das Studium des Textes unserer Hss. durch eine Menge Omissionen sowohl bei O. als auch bei P. Bei O. betreffen diese jedoch meist nur kleinere Sätze bezw. Partien, während die Lücken bei P. bedeutend größer und zahlreicher sind, namentlich wo ein Homoioteleuton vorliegt. Besonders große Lücken in P. sind die zwei Partien zwischen Blatt 139—140 und in Blatt 104 b, wo offenbar drei bezw. zwei Blätter fehlen, die vermutlich schon in P.'s Vorlage gefehlt haben (diese Partie fehlt übrigens auch bei T.); ferner ist ein Blatt zwischen Bl. 47 und 48 ausgeschnitten; ebenso fehlt eine Parabel, die nur in O. erhalten geblieben ist.

Glücklicherweise haben sich für beide Hss. spätere Leser gefunden, die das Fehlende in den meisten Fällen am Rande nachgetragen haben. Allem Anschein nach hat der Korrektor von O. (von nun ab = OK.) ein vollständiges Ms. des Kitāb al-hidāja bei seinen Nachtragungen zur Verfügung gehabt, während der Korrektor von P (= PK.) nur ein Fragment zur Verfügung gehabt haben kann, da seine Berichtigungen sich nur auf einen Teil der Hs. erstrecken, mit dem 3. Abschnitt anfangen und mit dem 7. gänzlich aufhören. Für die bald zu erörternde Frage nach der größern oder geringern Authentizität unserer Hss. ist es von Wichtigkeit, schon hier festzustellen, daß sowohl OK. als auch PK. ihre Berichtigungen nach einer andern Vorlage gemacht haben müssen als diejenigen Hss., die den Kopisten von O. und P. vorgelegen haben. Hierfür sprechen folgende Indizien: Bl. 72a fehlt bei O. ein längerer Passus, den OK. am Rande suppliert hat. Dieser Passus muß in der Vorlage des Kopisten von O. gefehlt haben, da dieser nachträglich ein גיר eingefügt hat, um den Sinn des betreffenden Satzes verständlich zu machen. Ferner sind von OK. viele Varianten angegeben; diese können nur aus einer anderen Hs. entnommen sein. Ebenso hat PK. neben seinen Nachtragungen und Berichtigungen auch viele Varianten am Rande von P. notiert. Diese Varianten können ebenfalls nur aus einer andern Hs. stammen. Bemerkenswert ist, daß auch die Berichtigungen des PK. magribinischen Charakter tragen, wie viele Beispiele zeigen: מעמה = مع ما; פוהמך = فى وهمك; תואנבהם = תונבהם; אכתצץ = אכתצאץ; אקתצר = אקתצאר; מצנועתה = מצנועאתה u. a. m. Auch Vulgarismen: אועד = ועד; ולו ארמית הדה מן קלבך, wofür O. richtig hat: פלו טרחת דלך מן נפסך.

Im allgemeinen sind die Nachtragungen des OK. viel richtiger als die des PK. und bieten somit eine wertvolle Ergänzung der Hs. O. Indes durften manche Wort- und Schriftverbesserungen des OK. nicht immer aus seiner Vorlage stammen, wenigstens nicht in solchen Fällen, wo die versuchten Verbesserungen falsch sind. So korrigiert er u.a. תאמלת, wo O. richtig: תמתלת hat; ebenso verschlimmbessert er פחצת in תצפחת u. s. f. Auch PK. scheint manchmal eigenmächtig Korrekturen vor-

genommen zu haben, wobei er ein noch geringeres Verständnis für den Sprachgebrauch zeigt als OK. So hat P., um nur ein Beispiel anzuführen, für das in O. richtig überlieferte: وقال فى مَن غيّر سُنَنَ آبائِه الخ das unsinnige: ... פי מן גִרי סנן. Nun wollte PK. diesen Satz berichtigen, konnte es aber, wie es scheint, auf Grund seines Fragmentes nicht tun und fügte dabei ein לא vor גִרי ein, also: فى من لاجرى سنن آبائه

Aus dem bisherigen ergab sich wohl deutlich genug, wie verschieden unsere Hss. sind und welche Eingriffe der Text in der Hs. P. seitens der Kopisten erfahren hat. Wir haben somit allen Anlaß zu prüfen, wie es in unseren Handschriften mit der treuen Überlieferung des Urtextes des Kitāb al-hidāja bestellt ist. Das Ergebnis dieser Prüfung ist in mannigfacher Beziehung von entscheidender Bedeutung, in erster Linie aber für die Frage, die ich mir bei der Gestaltung des vorliegenden Textes vorzulegen hatte, nämlich ob die Hs. P. oder die Hs. O. unserem Texte zugrunde zu legen sei.

Was bei einer Vergleichung von P. und O. zuerst auffällt, ist die große Verschiedenheit im Stil und Wortlaut der ersten Partien des Werkes, besonders der Kapitel 8, 9 und 10 des ersten Abschnittes. Der Umstand aber, daß diese Verschiedenheit sich nicht weiter als über die Einleitung und den ersten Abschnitt und nur teilweise auch über den zweiten Abschnitt erstreckt, und daß die Abweichungen in späteren Abschnitten nicht über das normale Maß von Varianten hinausgehen, legt schon von vornherein die Vermutung nahe, daß wir es in den betreffenden Partien bei der einen oder andern Hs. mit einer Bearbeitung bezw. Umarbeitung des ursprünglichen Textes zu tun haben, der eine ganz bestimmte Tendenz zugrunde liegt. Auf welcher Seite aber dies anzunehmen ist, darüber kann man nicht im Zweifel sein, wenn man die innere Beschaffenheit dieser Abweichungen näher ins Auge faßt. Da finden wir, daß die differierenden Partien in P. namentlich in den erwähnten Kapiteln eine kürzere, vielfach konzinnere und schulgemäßere Fassung des Gedankenganges zeigen. Allein die gedrängtere Form stimmt nicht mit der populären und weitläufigen Darstellungsweise

des ganzen Werkes — einer Darstellungsweise, die sowohl der schriftstellerischen Individualität Bachjas als auch der ganzen Tendenz des Werkes vollkommen entspricht. Dazu kommt noch, daß die gedrängtere Form meist nur durch inhaltliche Kürzungen erreicht wurde, die sachlich nicht immer ganz berechtigt waren. Die so gekennzeichneten Abweichungen der Hss. P. von O. können daher nicht als vom Autor selbst nachträglich vorgenommene Umarbeitungen angesehen werden, etwa in dem Sinne, daß man hier in O. und P. wohl zwei verschiedene, jedoch vom Autor selbst herrührende Rezensionen vor sich hätte. Vielmehr haben wir es in P. mit einem spätern Leser des Werkes zu tun, dem gerade die philosophischen Partien, die namentlich im ersten Abschnitt enthalten sind, hinsichtlich der Form verbesserungsfähig schienen, und der auch solche Verbesserungen selbst vornehmen zu können glaubte.[1] Inwieweit ihm dies gelungen ist, bezw. inwieweit die in Frage stehenden Textänderungen immer nur rein sachlichen oder stilistischen Motiven entsprungen sind, das kann ich hier, wo es sich doch lediglich um die Authentizität des Textes handelt, füglich auf sich beruhen lassen. Eine andere Frage, die ich mir vorlegen mußte und die ich, wenn ich sie auch nicht entscheiden kann, doch hier erwähnen will, ist die, ob alle in P. vorliegenden Abweichungen von O., sofern sie vorgenommene Änderungen sind, auf einen und denselben Urheber zurückgeführt werden können. Denn wenn vielfach nicht zu verkennen ist, daß die abweichenden Formulierungen in P. sich vor denen in O. durch eine gewisse sprachliche Eleganz und größere Übersichtlichkeit auszeichnen, so be-

[1] Meine nachträgliche Untersuchung der Petersburger Hss. (vergl. oben p. 17, Anm. 1), insofern sie für den hier entscheidenden ersten Abschnitt in Betracht kommen, hat mich in meiner Ansicht noch bestärkt. In den drei größeren Fragmenten codd. Firk. II, Nrr. 1498, 1499, 3092, in denen der erste Abschnitt des Kitāb al-hidāja sich teilweise erhalten hat, stimmt der Text in großen Partien teils mit O. teils mit P. überein. Und wo die Fragmente untereinander differieren, decken sich die betreffenden Partien aufs genaueste entweder mit O. oder mit P., nirgends aber weisen sie in einer und derselben Partie Abweichungen von O. und P. zugleich auf. Alle Hss. gehen also auf zwei Redaktionen allein zurück. Die Redaktion P. muß aber schon sehr früh ziemlich verbreitet gewesen sein, ohne jedoch in allen Kopien des Kitāb al-hidāja durchzudringen.

gegnet uns andererseits eine große Zahl von Stellen, wo durch die von mir in thesi als Änderungen angenommenen Varianten weder eine größere sachliche Klarheit, noch irgend ein stilistischer Vorzug erreicht wurde. Hierher gehören viele gewöhnliche Ausdrücke, die durch weniger gebräuchliche, und viele vulgäre Formen, die durch klassisch sein wollende Formen ersetzt werden, z. B. مقدرة für مقدور; خلاص für خلوص; ثبات für ثبوت; نفار für نفور; المِهَن für الصناعات; عقوبة für عِقاب; فلاحة الارض für الحرث والزراعة; اللبيب oder الفطِن für الفَهِم u. s. f. Ebenso wird in den Fällen, wo bei gleichbedeutenden Wendungen, die im Kontext miteinander abwechseln, die Reihenfolge einfach variiert, ohne daß dafür irgend ein Grund erkennbar ist, z. B. مكانه وزمانه für زمانه ومكانه; بعملها وعلمها für بعلمها وعملها; رايى وعزمى für عزمى ورايى; ظاهر وباطن für باطن وظاهر und الباطنة والظاهرة für الظاهرة والباطنة, mehreremal الالوان والاشكال für الاشكال والالوان; علينا لله für لله علينا u. s. f. An manchen Stellen zeigt der Interpolator durch seine Umstellungen und Änderungen sogar ein geringes sachliches Verständnis, z. B. المعانى الروحانية اللطيفة für المعانى اللطيفة الروحانية; الى مجائز für مجارى; صَفوَةُ für صِفْوَتَهُ; für ما سلا عن schreibt er gar: ما سَأَلَه, weil gleich darauf ولا شَغَلَهُ steht. Für الواحد الحقيقى im Gegensatz zu الواحد المجازى schreibt er einigemal الواحد الحق u. a. m. Oft hat man auch den Eindruck, als hätte er sich von seiner Vorlage zum Widerspruch reizen lassen und demgemäß Änderungen vorgenommen. Ich vergleiche hier O. und P. und finde, daß solche Fälle eben **nur** in den vom Interpolator bearbeiteten Partien in solcher Regelmäßigkeit vorkommen: Hat O. كما قال الكتاب, so hat P. لقول الرسول dafür; steht in O. كقول الحكيم, so heißt es in P. كما قال الولى; für طاعة الله in O. hat P. الطاعة لله; für الى طاعته setzt er لطاعته; für فى يد schreibt er بيد; الله ändert er in ربّ und رب in الله; hat O. die arab. Eulogie عليه السلام, so ersetzt sie P. durch זצ״ל und umgekehrt. Heißt es in O. العشر كلمات, so hat P. الעשר דברות und dies nicht etwa, weil ihm das arabische Äquivalent für den spezifisch jüdischen Terminus anstößig gewesen wäre; denn an anderer Stelle setzt er das

eigentlich nur für die qoranischen Verse spezifische آيات für פסוקים, und dieses letztere setzt er wiederum an einem anderen Orte für آيات. Wo ihm die Zahl der angeführten Belege aus der Bibel nicht genügend erschien, fügte er andere hinzu; waren für ihn aber die betreffenden Belege zu zahlreich, dann ließ er einen Teil aus, mit dem Bemerken وكثير مثل ذلك. Manche Stellen sind von ihm ohne Grund abgekürzt worden; andere erweisen sich hingegen als Zusätze und Einschiebsel, die er von einem andern Orte, wo ein ähnlicher Gedankenzusammenhang sich vorfand, einfach herübergenommen hatte. Als ein besonders bemerkenswertes Beispiel hierfür ist der Zusatz: والتنبيه على لوازم الضمائر zum Titel unseres Werkes: الهداية الى فرائض القلوب (vgl. Text, p. ١, Anm. 1). Der Zusatz لوازم الضمائر steht im arabischen Original weder an der Stelle, wo Bachja selbst den von ihm für sein Werk gewählten Titel bekannt gibt (vgl. Tibb. Vers. ed. Stern, p. 26 unten), noch am Schlusse der Hs. P., wo es bloß heißt: الكتاب الموصوف بالهداية الى فرائض القلوب. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die Worte ولوازم الضمائر dem Satze ان اصنّف فى هذا المعنى كتاباً مفصلا على اصول فرائض القلوب ولوازم الضمائر entnommen sind (vgl. ibid., p. 20, 10), während das Wort التنبيه aus dem Satze stammt, wo es heißt: وقصدت فيه التلطف والتنبيه لاهل الغفلة (vgl. ibid., 26, 2 von unten). Dadurch ist es auch verständlich, warum der Interpolator an der erwähnten Stelle ولزوم الضمائر statt ولوازم الضمائر gesetzt hat![1]

Alle die Tatsachen und Kriterien, welche die Abweichungen der Hs. P. von der Hs. O. als nicht vom Autor selbst herrührende Bearbeitungen, sondern als spätere oft rein willkürliche Abänderungen charakterisieren, sind bei O. nicht nachweisbar. Vielmehr stimmt die Haltung der hier in Rede stehenden Partien in O. vollkommen zu dem Stilcharakter

---

[1] Hier möchte ich zur Charakteristik der magribinischen Kopisten noch bemerken, daß die Nachtragungen von PK., die einem magribinischen Fragment des Kitāb al-hidāja entnommen sind (vgl. p. 35, Z. 24 ff.), eine ähnliche Änderungsmanier und Interpolationssucht zeigen wie P. Auch weichen sie von den entsprechenden Stellen in O. in derselben Weise ab wie P., nur mit dem Unterschiede, daß, während P. manchmal nach klassischen Wendungen und Formen gesucht hat, PK. vielmehr Vulgarismen bevorzugt zu haben scheint.

und der Darstellungsweise des ganzen Werkes. In einem Falle wie der vorliegende, wo für die Gestaltung eines herauszugebenden Textes nur zwei Hss. zu Gebote stehen, und wo nur eine von diesen die Grundlage desselben bilden kann, wäre der von mir hinsichtlich der Hs. O. und P. festgestellte Tatbestand schon allein hinreichend gewesen, um mich für O. zu entscheiden. Aber ich werde zu dieser Entscheidung noch durch folgende zwei Momente bestimmt: Erstlich durch die Übereinstimmung der Hs. O. mit der Tibbonschen Version, die ja kurz nach Bachja entstanden ist (vgl. oben p. 1, Anm. 2 und p. 16, Z. 23); dann durch die indirekte Bestätigung der größeren Authentizität der Hs. O. seitens der oben erwähnten Nachtragungen von OK.

Bei der großen Wichtigkeit des erstern Momentes muß die Tibbonsche Version in einigen Punkten hier näher charakterisiert werden. Daß diese Übersetzung des Kitāb al-hidāja, wie alle anderen von den Tibboniden herrührenden Übersetzungen, durchweg einen arabisierenden Sprachcharakter hat, ist schon wiederholt hervorgehoben worden. Wie genau aber Tibbon sich in unserem Falle an den arab. Text hielt, wie sorgfältig, ja ängstlich er bemüht war, jede Wortbildung, jede syntaktische Eigentümlichkeit des Originals in seiner Übersetzung, selbst unter Vergewaltigung des hebräischen Sprachgeistes, nachzubilden, das erkennt man erst in seinem ganzen Umfange, wenn man seine Übersetzung einer genauen Vergleichung mit dem Original unterzieht. Nicht nur weitgehende Wörtlichkeit ist für seine Übersetzung charakteristisch, sondern auch ein konsequentes Festhalten an den von ihm für Synonyma und Termini einmal festgelegten Übersetzungen durch das ganze Werk hindurch.[1] Bei dieser, wenn man so sagen darf, stereotypen Übersetzungsmanier ist es für den Kenner des Arabischen schon nach Vergleichung einiger Partien nicht schwer, jedesmal zu erschließen, welches Wort in seinem arab. Text an der jeweiligen Stelle der hebr. Übersetzung gestanden hat. Selbst die arab. Präpositionen, Adverbien und

---

[1] Nur wo das biblische oder rabbinische Sprachgut allgemein bekannte und gebräuchliche Äquivalente darbot, wich er von seiner Vorlage insofern ab, daß er sich an die konventionellen hebräischen Ausdrücke und Wendungen hielt. Dies geschah besonders in der Wiedergabe dogmatischer und ethischer Termini.

ihre Stellung im Satzgefüge, ferner die Maskulina und Feminina, Sing. und Plur. sind in seiner Übersetzung fast immer durchsichtig. Ja an vielen Stellen läßt sich auf Grund seiner Übersetzung auch erkennen, welche Partikel in seiner arab. Vorlage gestanden hat.

Diese Übersetzungsmethode, die an Pedanterie grenzt, wurde vielfach mit Recht getadelt, da sie nicht wenig an der häufigen Unverständlichkeit der hebr. Version schuld trägt. Es ist schlechterdings nicht möglich, die hebr. Version des T. an allen Stellen richtig zu verstehen, wenn man nicht mit dem arabischen Sprachgebrauch vollkommen vertraut ist (vgl. oben pag. 5 und Anm. 1). In unserem Falle aber, wo es sich doch um eine Edition des arabischen Originals des Kitāb al-hidāja handelt, ist gerade dieser Umstand von der größten Bedeutung und der Wert der Tibbonschen Version ist als Kontrolle für die vorliegenden Hss. des Kitāb al-hidāja nicht hoch genug anzuschlagen. Die Vergleichung der Tibbonschen Version mit unseren Hss. ergab in allen oben angeführten Punkten eine vollkommene Übereinstimmung mit O. und nur in ganz wenigen Fällen mit P., was vielleicht daraus erklärt werden kann, daß das Kitāb al-hidāja schon sehr früh manche Interpolation erfahren hat, so daß sowohl die Vorlage des Tibbon, als auch die Vorlage des Kopisten der Hs. O., die aus dem Jahre 1191 n. Chr. stammen dürfte (vgl. oben p. 18), nicht mehr in allen Einzelheiten mit dem Urtext übereingestimmt haben.

Was nun die indirekte Bestätigung der größeren Authentizität der Hs. O. durch OK. betrifft, so erinnere ich daran, daß die von OK. bei den Nachtragungen zu O. benutzte Textvorlage eine andere gewesen sein muß als jene, aus welcher die Kopie O. geflossen ist, und daß ferner die betreffende Vorlage den ganzen Text des Kitāb al-hidāja enthalten haben muß (vgl. oben p. 35, 3 ff.). Der Umstand also, daß OK. aus seiner Vorlage nur die von ihm notierten Nachtragungen und Varianten geschöpft hat, beweist, daß seine Vorlage sonst im allgemeinen mit O. übereingestimmt hat. Wir haben somit in der Hs. O. eine Textüberlieferung, deren Authentizität dreifach bestätigt ist: durch die Hs. O. selbst, sofern die Untersuchung ergab, daß der Text nicht solche Eingriffe erfahren hat wie P., ferner

durch die Übereinstimmung von O. mit der T.-Version und endlich durch die Nachträge von OK. Füge ich noch hinzu, daß diese Nachträge auch ihrerseits mit den entsprechenden Stellen in der Tibbonschen Version übereinstimmen und infolgedessen die Hs. O. in der Weise ergänzen, daß der arab. Text des Kitāb al-hidāja nunmehr in O. ziemlich vollständig vorliegt, so habe ich Grund genug dazu gehabt, die Hs. O. als die eigentliche Grundlage meiner Ausgabe anzunehmen. Da aber die Tibbonsche Version in manchen, wenn auch irrelevanten Fällen Abweichungen von O. aufweist, und die Hs. P., namentlich in den späteren Partien, wo sein Text keine willkürliche Änderungen zeigt, manche bessere Lesart bietet als O., zumal wenn die betreffende La. mit T. übereinstimmt, so konnte und durfte ich nicht eine diplomatisch genaue Wiedergabe der Hs. O. vornehmen, sondern mußte eine kritische Herausgabe des Kitāb al-hidāja veranstalten, indem ich die Hs. P. bei der Konstituierung des arab. Textes subsidiarisch herangezogen, die Tibbonsche Version bei der Auswahl der Lesarten aus O. und P. als maßgebende Kontrolle benutzt und dieselbe in einigen Fällen, insofern dies nicht zu weitgehenden Textkonjekturen führen mußte, gleichsam als ein arab. Original verwertet habe.

Es erübrigt mir nunmehr, hier mein Verfahren bei der Textgestaltung und Herstellung des kritischen Apparats im besonderen anzugeben.

Im allgemeinen habe ich daran festgehalten, daß die von mir acceptierte Lesart sich stets auf je zwei der vorliegenden drei Texte: O. P. und T. (= Tibbons Version) stützen konnte, und zwar in folgender Weise:

a) An Stellen, wo der Text in O. P. und T. vollständig erhalten ist, habe ich O. und P. aufgenommen, je nachdem der eine oder andere genau mit T. übereinstimmte. Die in den Text nicht aufgenommene Lesart wurde als Variante notiert;

b) an Stellen, wo O. lückenhaft, P. aber vollständig ist, jedoch mit solchen Abweichungen von T., die eine Interpolation erkennen lassen, wurde versucht, die betreffende Stelle in der Weise aus P. zu ergänzen, daß der rezipierte Text in Übereinstimmung mit T. gebracht wurde. War aber die Lücke so groß und die heranzuziehende entsprechende Stelle in P., wie

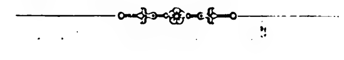
aus T. zu ersehen war, derart gekürzt, daß der ganze Wortlaut nicht mehr daraus wiedergewonnen werden konnte, so habe ich, um tiefgreifende Konjekturen zu vermeiden, es bei P. bewenden lassen, gab jedoch die betreffende Stelle aus T. unten an. Ebenso mußte ich solche Stellen aus P. ohne weiteres in den Text aufnehmen, die sowohl in O. als auch in T. fehlen. In Fällen, wo T. eine Lücke aufweist, O. und P. aber stark auseinandergehen, wurde selbstverständlich die Lesart von O. bevorzugt. Bei Varianten einzelner Wörter oder Redewendungen wurde ebenfalls die Lesart von O. bevorzugt und nur in solchen Fällen die Lesart aus P. rezipiert, wenn sie mit dem Sprachgebrauch des Bachja mehr übereinzustimmen schien;

c) in Fällen, wo der Text sich nur in T. erhalten hat, wurde eine Retroversion aus T. nicht versucht, sondern die Lücke in unserem Text offen gelassen und die betreffende Stelle aus T. unten mitgeteilt. Nur einzelne Wörter wurden durch Retroversion aus T. ergänzt;

d) belanglose Varianten, wie Eulogien, Zitate u. s. w., wurden nicht notiert;

e) in allen diesen Fällen habe ich, soweit es mir zweckmäßig erschien, in den Anmerkungen zu den betreffenden Stellen die Gründe meines Verfahrens angedeutet. Bei der überaus großen Fülle der Varianten und ihrer Verschiedenartigkeit mußte ich jedoch oft von einer nähern Begründung meines Verfahrens absehen, zumal in Fällen, wo offenbar Mißverständnisse und Flüchtigkeiten vorlagen. Fehler und Versehen dieser Art wurden stillschweigend verbessert;

f) der Text wurde von mir aus den hebräischen Charakteren der Vorlagen in arabische Schrift umgesetzt und in orthographischer Beziehung nach den Regeln der arab. Grammatik gestaltet, um einerseits einem praktischen Bedürfnis zu entsprechen und andererseits um den Forderungen einer wissenschaftlich kritischen Ausgabe zu genügen. Die näheren Gründe für dies mein Verfahren sollen — soweit sie sich nicht aus dem, was ich oben über das Verhältnis der Kopisten zu ihrer Vorlage feststellte, von selbst ergeben — bei der Veröffentlichung des ganzen Werkes näher erörtert werden.



البراهين الحقّية والدلائل العقلية[1] تحققوا معناه واتّضح لهم مغزاه ولحقوا بالطبقة الاولى وان غفلوا عن البحث والنظر في ما يقوّى تمييزهم ويجلى عقولهم سقطوا الى مرتبة الجهّال فكتابى هذا نافع لهذه الطبقة نفعا عامّا شاملا لامكان البحث لهم فيكون لهم بمنزلة الاكحال[2] النافعة لذوى الابصار الضعيفة الذين[3] يُرجّى لهم البرءُ عند علاجهم وقد مثّل الكتاب الجاهلَ بالاعمى والحكمةَ بالنور ومثّل الجهلَ[4] بالظلمة في قوله וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך[5] وقال[6] החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך ילך[7] وقال החרשים שמעו והעורים הביטו לראות[8] ومثّل[9] العلمَ والادبَ بشجرة الحياة كقوله עץ חיים היא למחזיקים בה[10] وقال[11] כי חיים הם למוצאיהם[12]

هدانا الله الى سبيل معرفته ورشدنا الى طاعته ووفّقنا الى مَرْضاته برحمته[13]

---

[1] P. فان هداهم هدى الى تفهّمه بطريق الحجج العقليه والدلائل القياسية [2] P. fügt hinzu: والشيافات [3] P. الذى لضعفى الابصار [4] P. والجهل [5] Eccles. 2, 13. [6] P. في الجاهل [7] ibid. 2, 14. [8] Jes. 42, 18. [9–10] Fehlt in P. [10] Ps. 3, 18. [11] P. في اكتساب العلم [12] ibid. 4, 22. [13] Der Schlußsatz lautet bei P. هدانا الله وايّاك يا اخى الى طاعته ورشدنا الى سبيل معرفة حقيقته بعزّته لا ربّ سواه עמי עשו (Ps. 121, 2)

تضرّ لابصارهم[1] ان لم[2] يحجبوها عن ضياء الشمس فان[2] سارعوا الى علاج ابصارهم بالاكحال والشيافات وتلطيف أَغْذيتهم[3] مع الصيانة لها عن التصرف بها على ضوء الشمس لحقوا بالأَصِحّاء وانتفعوا بالشمس التى كانت تضرّهم وان غفلوا عن العلاج لها[4] لحقوا بطبقة العميان[5] سريعًا وذهب نور ابصارهم[6] وعلى[7] هذا المثل ينقسم معنى التوحيد الذى ورد فى كتاب الله الصادق على طبقات الناطقين بعد عمومه لهم كعموم نور الشمس لذوى البصائر الذين وصفنا فيختلف فهمهم له على ثلثة اقسام احدها اهل العقول الصافية والقرائح الذكيّة والقسم الثانى قوم ضعفت عقولهم عن تمييز ما فى كتاب الله جملةً والقسم الثالث قوم ضعفت عقولهم عن عقول الطبقة الاولى ولهم قوة على تمييز اكثر الامور[8] القريبة السهلة فالطبقة الاولى اعنى ذوى العقول السليمة من الآفات اذا تفهّموا ما ورد عليهم فى كتاب الله[9] من التوحيد[10] اهتدوا اليه وحصل معناه فى نفوسهم بقوة اذهانهم[11] وصفاء عقولهم[11] فاولٰئك فى غِنًى عن هذا الكتاب الا ان يكون يُذكّرهم[12] بما غفلوا عنه[13] واما الطبقة الثانية فلا علم لها بكتاب الله فضلا عن التوحيد[14] الذى ورد فيه[14] فانما يسمعون خبره ولا يعقلون[15] معناه فلا منفعة لهم فى كتابى ولا مضرّة واما[16] الطبقة الثالثة فيفهمون التوحيد الذى فى كتاب الله بعض الفهم وليس فى قوة تمييزهم فهم معناه والوقوف على حقيقته فان هداهم اليه هادٍ وفهّمهم معناه بطريق

---

[1] P. تضرهم، auch T. so. In O. ist dieser Satz wiederholt. [2-2] P. ان لم يصونوها ويحجبوها عن قوة الضياء فان [3] P. ولطيف الغذاء بالاصحّة لحقوا. (So hat P. auch صِفْوة für اصفياء) [4] Fehlt in P. [5] P. بالعمى [6] P. وذهبت ابصارهم [7] P. وكذلك التوحيد الذى ورد فى كتاب الله العلوم [8] P. يعم الناطقين كعموم نور الشمس لاهل الارض فيختلف فهمهم [9-10] Fehlt in T. [11-11] Fehlt in P. [12] So in P. u. a. R. von O. Im Texte O. selbst steht يواليهم [13] O. اغفلوا منه [14] Fehlt in P. [15] P. يعلمون [16] P. وانما

الاصنام[1] والشمس والقمر[1] والكواكب والنار[2] والنبات والحيوان ومنها اعتقاد التجسيم فى الخالق تع[3] بعد العلم فى الغرض فى استعمال الكتاب له[3] ومنها الشرك الخفىّ وهو الرياء باعمال الدين للناس وهو على ضروب كثيرة سأشرحها فى الباب الخامس من هذا الكتاب بعون الله تع ومنها المَيْل مع الهوى الى شهوات[4] الاجسام المذمومة فانه شِرْك خفىّ لاشراك الانسان مع عِبَادَته لِرَبِّه عِبَادَتَهُ لهواه وقال الكتاب לא יהיה בך אל זר[5] وقال اوائلنا عس איזהו אל זר שהוא בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע[6] ولعلّ جاهلًا غبيًّا اذا قرأ هذا الكتاب[7] ووقف على ما ذكرنا فى هذا الباب يقول وهل يخفى على من قرأ ورقة[8] من كتاب الله معنى التوحيد لله حتى ينبّهنا هذا اليه ويرشدنا اليه فاقول[9] فى الجواب عن ذلك ما اوصى الحكيم ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו[10] لان قائل[11] هذا القول ضعيف التمييز عن تحصيل عموم الامور الواردة على انواع[12] مختلفة فان[13] الامر العامّ اذا ورد على انواع مختلفة[13] اختلف قبولها له بالاكثر والاقلّ والاشدّ والاضعف[14] وَمَثَلُ ذلك عموم نور الشمس لاهل الارض فنجدها[15] تنقسم فيها على ثلثة اقسام احدها لاهل[16] البصائر الجليّة[17] السليمة ابصارهم من كل آفة فينتفعون بالشمس ويتصرّفون فى[18] ضياءها وتنقضى بها حوائجهم والقسم الثانى فى العميان[19] الذين ذهبت ابصارهم جملةً فلا تنفعهم الشمس ولا تضرّهم[20] بل ينتفعون بها على يد وسائط والقسم الثالث قوم ضعفت ابصارهم عن التصرّف بها عند الشمس فهى

[1-1] Fehlt in P. [2] P. والعناصر; von hier ab bis ومنها الشرك fehlt in T. [3-3] Fehlt in O. [4] P. الشهوات الجسدانية (sic) فمن فعل ذلك فقد اشرك بعبادة ربه عبادة هواه [5] Ps. 81, 10. [6] Sabbath 105b. [7] P. الكتاب فى معنى التوحيد يقول [8] P. a. R. auch واحدة, ist jedoch überflüssig, da ورقة schon „ein Blatt“ bedeutet. [9] O. فاقرب [10] Ps. 26, 5. [11] O. ان قال [12] P. اجناس [13-13] Fehlt in T. [14] O. والاصعب [15] P. فانها [16] P. القسم الاول اهل [17] P. الجليلة [18] P. فيها لقضاء خوائجهم [19] P. الثانى قَوم عُمْىٌ ذهبت ابصارهم [20] P. fügt hinzu: فى ذاتهم وانفسهم

وقال بعض الفلاسفة قد تَمَسَّكَ من
قصر فهمه عن شرح معانى البسائط
بالاسماء التى نطقت بها الكتب ٱلْمُنَزَّلَةُ
عن البارى ولا يعلم ان ٱلْمُخَاطَبَةَ
فى كتب الشرائع انما هى على وَزْنِ
افهام مَنْ نُزِّلَتْ عليهم لا بمقدار ما
يُحَاطُ به[1] من ٱلْمُخَاطِبِ لهم وانما
هى مثل الصفير للدابة عند سَقْيِ
الماء تُسْتَحَثُّ به على[2] الشرب اكثر مما
تُسْتَحَثُّ به من مخاطبة الدابة
بأَحْسَنِ لفظ. فاذا وقفت يا اخى

من كثير وانه لا يتجزّأ ذلك من
جملة عجائبه وقدرته وحكمته بشىء
ومن التقريب فى ذلك انا لو وصفنا
الشمس بانارتها لبعض الاشخاص التى
لم يشاهدها (sic) لم يكن ذلك جزء
من مائة الف من جملة ما تنبير
من الاشخاص الغائبة عنا هذا على
صغر قدرها فى جملة المخلوقات
نظير قول الولى عس ומרומם על כל
ברכה ותהלה فاذا وقفت يا اخى
عند هذه المرتبة من التوحيد

على[3] هذه المرتبة من التوحيد[a] بعقلك وفهمك فاخلِص نفسك للخالق
جل اسمه واجتهدْ[4] فى ادراك وجوده من جهة حكمته[5] وقدرته ورأفته
ورحمته وشدّة عنايته بالمخلوقات واجعَلْها وَسيلَتَكَ اليه فتكون من جملة
מבקשי ײ فَسَتُدْرِكُ منه العَوْن والتأييد على فهمه وادراك حقيقة معناه
كما قال النبى عس סוד ײ ליראיו ובריתו להודיעם[6] وسأشرح لك مثالات
فى الباب الثانى من كتابى هذا اذا حَذَوْتَ حَذْوَهَا[7] وسلكت سبيلَها
سَهل عليك ذلك[8] ان شاء الله

واما مُفسِدات اخلاص التوحيد لله فكثيرة منها الشِّرْك بالله وهو
على ضروبٍ منها مذهب[9] اصحاب الاثنين واصحاب الثلثة[10] ومنها عبادة[11]

---

1 T. las يخاطب به. Es müßte aber dann عن statt من heißen. 2 على fehlt in O. 3 P. واجهد 4-5 P. فى حكمته بالمخلوقات المبثوثة جميع الناطقين واسْعَ فى استخلاص حقيقة معناه منها حسب طاقتك واجعلها وسيلتك اليه فتكون من جملة מבקשי ײ فيدركك منه العون والتاييد على فهم وادراك حقيقته وساشرح منه 6 Ps. 25, 15. 7 P. حدودها 8 P. ذلك منك 9 Fehlt in O. 10 P. وهو مذهب التثليث 11 O. عُباد النصارى

في مخلوقاته عقلناه وفهمنا معناه
فعند ذلك تستنير عقولنا بمعرفته
وادركنا جميع ما في عقولنا ادراكه
كما قال אני יי אלהיך מלמדך להועיל
מדריכך בדרך תלך[1] ومتى رُمْنا
بعقولنا ادراك معنى ذاته وتشكيله
وتمثيله في اوهامنا وافكارنا فَقَدْنا
عقولنا وتمييزنا ولم ندرك بها شيئًا
من معلوماتنا كالذي يعرض لابصارنا
اذا تأمّلنا عين الشمس بها فينبغي
لنا ان نحذر هذا المعنى ويكون
منا على بال عند البحث عن معنى
وجود الخالق تع وكذلك يجب
ان نتحفّظ باوصافه الذي وصف
بها نفسه وما وصفوه اولياؤه[2] بها
من ان نكون نعتقدها على ظاهر
لفظها ومدلول عبارتها الجسمانية بل
يجب ان نعلم علما يقينا صحيحا
انها مجازات وتعبيرات حسب تمييزنا
ومُحْتَمَلات افهامنا وعقولنا لضرورة
التعرف به والتعظيم لشانه وهو تع
اعلا واسنى من جميع ذلك بما
لا نهاية له وعلى ما قال الكتاب
ומרומם על כל ברכה ותהלה[3]

الخالق تع من جهة آثاره وحكمته
في مخلوقاته عقلناه وفهمنا معناه
واستنارت عقولنا بمعرفته وادركت به
كل ما في قوتها ادراكه ومتى رُمنا
بعقولنا ادراكه من جهة ذاته والتمثّل
لها مثالا في اوهامنا فقدنا عقولنا
وعدمنا ادراك جميع ما في قوتنا
ادراكه كما فقدنا قوة بصرنا عند
اختبار عين الشمس بها فينبغي لنا
ان نحذر هذا المعنى ويكون منا على
بال دائما عند البحث عن معنى
وجود الخالق تع وكذلك نتحفّظ
من اوصافه التي تليق به من اعتقادها
على ظاهر لفظها وعبارتها لانها
مجازات لضرورة التمييز والتعظيم
لقدره بما يشاكلنا من المعاني
الجسمانية والالفاظ النفسانية حسب
افهامنا وعقولنا كما نصفر على الدابة
عند سقيها الماء فتفهم به عنّا ما لم
تفهم بالكلام الفصيح البيّن والخالق
تع ارفع واسنى من جميع ما نصفه به
من الاوصاف المعقولة والمكتوبة فاذا
وصفنا الخالق تع بانواع احسانه
فيجب ان نعلم انا نصفه بقليل

[1] Jes. 48, 17. [2] T. انبياؤه [3] Neh. 9, 5. Der folgende Ausspruch des „Philosophen" fehlt in P.

الحجر وشكله وادرك بحاسة سمعه دويّ الحجر وادرك بحاسة اللمس برودته وخشونته ثم وقفت الحواس الجسمانية فلم تدرك من امر الحجر اكثر من ذلك ثم ادرك العقل[1] ان للحجر راميا رمى به لَمّا صح ان الحجر لم يتحرك من ذاته فما كان[2] سبيله ان يُدرَك بالحواس الجسمانية امتنع على العقل ادراكه دونها وأَحْرَى ان يمتنع على الحواس الجسمانية ما سبيله ان يدرك بالعقل فقط فاذا امتنع على عقولنا ادراك كُنْهِ ذات الخالق تع كيف يسوغ لنا تمثيله وتحديده وتصويره وتشبيهه بشىء من مُدْرَكات حواسنا الجسمانية وذلك ممتنع[2] والمثل الثانى يدلّك[3] على ان المعانى الروحانية اذا وقفنا[4] على صحة وجودها ليس من الحزم التَقَصّى عنها والبحث[5] فى ذاتها فان ذلك مفسد لعقولنا [a]وذلك كَمَنْ رام ادراك الشمس من جهة ضوءها وشعاعها واشراقها ونفى الظلمة عنها وَقَفَ على صحة وجودها وانتفع بها وتصرّف فى ضوء نورها ووصل الى الغرض المطلوب منها ومن رام ادراكها من جهة قُرْصِهَا واستثبت ببصره عين الشمس غشى بصره وفقد ضِيآءه ولم ينتفع بالشمس وكذلك يعرض لنا اذا ادركنا وجود الخالق تع من جهة آثاره وحكمته فيها وقدرته

[a–a] P.: وذلك ان من رام ادراك الشمس بحاسة بصره من جهة ضوءها وشعاعها ونفى الظلمة عن الاشخاص المحسوسة انتفع بها وحصل له منها غرضه ومن رام ادراك ذاتها من جهة النظر الى قرص الشمس ببصره واراد التثبّت فيها عمى بصره ولم ينتفع بها وفقد حس بصره عند ذلك ولم يَرَ شيئًا وكذلك يا اخى اذا ادركنا وجود

---

[1] P. fügt hinzu بالحواس النفسانية [2–2] P. فما كان من محسوسات الجسمانية لا يدركها العقل دونها (Ms. לדונהא) وكذلك ما كان من مدركات العقل لا سبيل الى الحواس ان تدركه بوجه فلذلك ليس ينبغى لنا ان نطلب فى علم الخالق حسّا ولا تمثيلا ولا تصويرا اذ هو من مدركات العقل فقط [3] O. يدله [4] P. وقفت منها. Statt صحة hat O. صفة [5] O. والتثبيت

الاشياء المعقولة بذاته وبطريق الاستدلال فما قرب منها أَدْرَكه بحقيقة ذاته وما بعد وخفي عليه ادراكه ادركه بطريق الاستدلال عليه فلما كان جل وعلا اخفى كل خفيّ وابعد كل بعيد من جهة ذاته لنا لم يَدْرُك

قوة عقله ما ليس فى قوة ادراكه فهو كمن طلب اختبار الاصوات بقوة بصره والالوان بقوة سمعه فيعدمها ولذلك ينبغى لنا ان نطلب وجوده من جهة مفعولاته ونستدلّ عليه من آثاره فاذا صحّ لنا الخ

العقل غير معنى وجوده فقط فتى رام ادراك حقيقة ذاته او تشبيهه عَدَمَ وجوده بعد وجوده اذ رام ما ليس فى قوّته على ما وصفنا من عدم المحسوس الجسمانى اذا طُلِبَ بغير الحاسة المُهَيَّأة له ولذلك ينبغى ان نطلب وجود الخالق تع من جهة آثاره فى المخلوقين ونستدلّ عليه منها فاذا صح لنا[a] وجوده من هذه الجهة يجب ان نقف[1] ولا نطلب فى افكارنا تصويره ولا فى خواطرنا تمثيله وتشخيصه وادراك كُنْهِ ذاته فانّا اذا فعلنا[2] ذلك ظَنًّا منّا انه يقرب من افهامنا عدمنا وجوده اذ كل المتمثّل[3] فى اوهامنا هو معنى غيره وقال الحكيم **דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאותו**[4]

وقد ارى ان اقرّب لك[5] هذا المعنى بمثالين قريبين احدهما يَدُلُّكَ على ان[6] لكل حاسة ان تدرك محسوسها ثم تقف وتَتَوَلّى الحاسة الاخرى بعدها ثم تقف وكذلك سائرها فاذا وقفت تولّى العقل ادراك ما فى قوته ادراكه وكل ذلك فى[7] معنى واحد بعينه وذلك تَوَهَّمْ حجرًا مَرْميًّا على بُعْد له دَوِيٌّ[8] قد ضرب انسانا ما فأَدرك بحاسة بصره لون

---

[1] P. نقف عند ذلك [2] P. علمنا [3] O. متامل. Für اوهامنا hat P. نفوسنا [4] Prov. 25, 16. [5] Fehlt in P. [6] P. ان كل حاسة من [7] Fehlt in P. O. hat وذلك statt وكل ذلك تدرك الحواس الجسمانية [8] P. صوت غطيم; Auslegung von دَوِى! Der Passus wird so entstellt: قد ضرب انسانا ما فادرك بحاسة سمعه دوى الحجر فقط ثم ادرك بحاسة بصره لون الحجر وشكله ثم ادرك بحاسة اللمس برودته وثقله

الذوق فقط والحرارة والبرودة وكثير
من الكَيْفيات تُدرك[1] بحاسة اللمس
فقط ولكل حاسة منها قدرة الى
ادراك محسوسها الى بُعْدٍ ما محدودٍ
تنتهى اليه ثم تَقِفُ عند نهايةَ
ذلك البعد كالبصر فانه يدرك المُبْصَرَ
على قرب منه فكلما بعُد البصر
من المُبْصَرِ ضَعُفَ ادراكه له حتى
يقف البصر ولا يُدرِك المُبْصَرَ وكذلك
حاسة السمع وكذلك سائر الحواس
ولا سبيل الى ادراك محسوس بغير
حاسته المُهَيَّأة له ومَنْ رام ذلك عَدِمَ
مطلوبه عند طلبه اياه مثل من
رام ادراك اللحون بحاسة بصره
والالوان بحاسة سمعه والطعوم بحاسة
اللمس فيعدم وجودها[2] وان كانت
موجودة لمن[3] طلبها بالآلات التى
بها تدرك وكذلك القول فى الحواس
الروحانية التى ذكرنا ان لكل حاسة
منها قوة ما على ادراك محسوس ما
لا يدرك بغيرها ولها حَدٌّ ما اذا
انتهت الحاسة اليه وقفت دونه
نحو ما ذكرنا فى الحواس الجسمانية
وكذلك القول فى العقل انه يدرك

ندركه لا تدرك بسواه كالالوان
والاشكال للبصر وكالاصوات للسمع
وكالروائح للمَشَمّ والطعوم للذوق
وبعض الكيفيات للمس الكف ولكل
حاسة منها قوة على ادراك محسوسها
تنتهى الى مقدار قوتها ثم تقف
كالبصر يدرك الشىء المُبْصَر الى بعد
محدود فاذا تجاوزه خفى فلم يقم
وكذلك السمع وكذلك سائر الحواس
ولا سبيل الى ادراك محسوس بغير
حاسته المهيأة له ومن رام ذلك عدم
المطلوب الذى طلب مثل من رام
ادراك الطعوم بحاسة بصره لم يجد لها
اثرا فيصير الطعم عنده معدوما وان
كان موجودا وكذلك القول فى الحواس
النفسانية لان لكل واحدة قوة ما
على ادراك محسوس ما من الروحانيات
فاذا انتهى الى حدّه وقف فينبغى
ان تعلم ان ليس فى قوة العقل
ادراك كُنْهَ الخالق تع انما تنتهى
قوته عند وجود معنى الخالق
من اثاره ثم يقف فاذا رام تمثيله
وتصويره بَعُد عليه ادراكه له وعدم
وجوده بعد وجوده اذ طلب من

---

[1] Fehlt in T. [2] T. وجودها وادراكها [3] T. hatte: الآلات التى بها تدرك

الباري جل وعز فَإِذْ[1] وصلنا الى هنا من كلامنا[1] فلا حاجة بنا الى شرح هذا المعنى اكثر من هذا اشفاقًا[2] وحذرا منه وقال بعض العلماء **במופלא ממך אל תדרוש במכוסה ממך אל תחקור במה שהורשית התבונן שאין לך עסק בנסתרות**[2a] وقالوا **כל מי שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם**[3] وقال **היספר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע**[4] قالوا **אם בא אדם לספר גבורותיו של הקדש ברוך הוא מתבלע מן העולם** وقال الكتاب **ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון יי**[5] وقال الولى عس **כבוד אלהים הסתר דבר**[6] اى كتمان سرّه عن العامة[7] وقال **דוד** عس **סוד יי ליראיו**[8]

[a]ومما يجب ان تتحقّق من معنى الحواس الجسمانية التى ذكرنا والحواس النفسانية التى هى الذكر والفكر والخاطر والظن والتمييز ان جميعها تنتهى الى معنى[9] واحد وهو العقل الذى يُمِدُّهَا قُوَّةً لادراك المعانى ولكل حاسة منها[9] معنى مخصوص تدركه لا تدرك سواه كالالوان والاشكال التى لا تدركها الا بحاسّة البصر وكالاصوات واللحون التى لا تدركها الا بحاسة السمع فقط وكذلك الروائح وصنوف المشمومات بحاسة الانف وصنوف الطعوم تُدرك[10] بحاسة

[a—a] P.:

ومما يجبُ ان تتحقق فى نفسك اذا جال فكرك فى وجود حقيقة الخالق جل وعز ان اسباب المعلومات احدها الحواس الجسمانية التى هى البصر والسمع والشم والذوق واللمس وهى التى يسميها اوائلنا **חמש הרגשות** والسبب الثانى الحواس [الروحانيه .a. R] وهى الذكر والفكر والخاطر والظن والتمييز وجميعها تنتهى الى معنى واحد وهو العقل الذى يُمِدُّها قوةَ الادراك لمدركاتها ولكلّ حاسة منها معنى مخصوص

[1-1] Fehlt in P., statt فلا steht ولا [2] P. اشفاقا على كشف الخالق تع [2a] Ben Sira. [3] Ḥagigā 11b. [4] Hiob 37, 20. [5] Sam. I., 6, 19. [6] Prov. 26, 2. [7] P. fügt noch hinzu: وان كان يحتمل ال **פסוק** تاويلات كثيرة فرايت ان اقتصر شرح كثير من صفاته واسمائه لذلك [8] Ps. 25, 14. [9-9] Fehlt in O. [10] Fehlt in T.

من جهة[1] آثاره كانه[1] لا يفارقك فذلك غاية معرفته التى حثّ عليها الرسول بقوله וידעת היום והשבות אל לבבך כי יי הוא האלהים[2] وقال بعض العارفين أَعْرَفُ الناس بالله أَشَدُّهُم[3] تحيّرا فيه وقال أَعْلَمُ الناس بالله[3] أَجْهَلُهُم بحقيقة ذاته واجهلهم به اعلمهم بحقيقة ذاته بِظَنِّه وسئل[4] بعضهم عن الله فقال الله واحد فقال له السائل وكيف هو فجاوبه ملك عظيم فقال له واين هو فجاوبه وقال بِٱلْمِرْصَادِ فقال له السائل ليس عن هذا سألتك فقال له سؤالك بهذه الالفاظ انما تقتضى الصفات اللائقه بالمخلوق لا بالخالق واما الصفات التى يجب ان نتحقق من خالقنا تعـ فما قد قلت لك اذ ليس سبيل لنا الى غير ذلك[4] وقيل عن بعض الصالحين انه كان يقول فى مُنَاجَاتِهِ يا رَبِّ اين أَجِدُكَ بل اين لا اجدك ٱحْتَجَبْتَ فلا تُرى والكل منك مَلِىءٌ نظير قوله تعـ **הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם** יי[5] فغاية[6] المعرفة به اقرارك ويقينك انك فى غاية الجهل بحقيقة ذاته[6] فاذا تمثلت له صورة فى وهمك او مثالا فى خاطرك فاستعمل طريق البحث عن معناه فلا يزال يتحقق عندك وجوده ويستحيل عن وهمك مثاله حتى لا تجده الا بطريق الاستدلال فقط واقربُ المثالات فى ذلك على سبيل التقريب والتعبير[7] وَجَدْنا حقيقة النفس[8] من غير ان ندرك لها صورةً ولا شكلًا ولا لونًا ولا رائحةً على شهرة افعالها وظهور آثارها فينا وكذلك العقل على ظهور آثاره ووضوح افعاله لا ندرك له صورةً ولا مثالًا فى خواطرنا وَأَحْرَى خالق الكل[9] الذى ليس كمثله شىء وقال الفيلسوف اذا انقطع المنطق دون النفس فَأَحْرَى ان ينقطع دون

1-1 P. آثار فهمك كانك 2 Deut. 4, 39. 3-3 Fehlt in O. 4-4 Fehlt in P. Für مرصاد vgl. Sur. 89, 13. 5 Jer. 23, 24. 6-6 P. فغاية المعرفة به غاية الجهل بذاته 7 O. والتنبيه 8 O. وجودنا النفس 8-9 P. وجدنا حقيقة النفس ولا صورة لها ولا شكل ولا لون ولا رائحه عندنا الّا شهرتها وبيان آثارها فينا واحرى الخالق تعـ. Die Worte شهرة افعالها fehlen in O.

وقال ايضا כי יי אלהיכם הוא אלהי
האלהים ואדני האדנים האל הגדל
הגבר והנורא אשר לא ישא פנים
ולא יקח שחד : עשה משפט יתום
ואלמנה ואהב גר[1] وقال تع عند وصفه

من جهة مخلوقاته ولا نهاية لها كثرةً
ومن وصف عجائبه راى وجه تمامها
الاقرار بعجزه من تَوْفِيَة اقلّ جزء
من اجزاء فضله واحسانه كقول
الولي عس רבות עשית

لسيرة في المخلوقين יי יי אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת
נוצר חסד לאלפים[2] وجميعها صفات مُسْتَدَلٌّ عليها من آثاره في مخلوقاته
والحكمة والقدرة الظاهرة في مفعولاته واذا استكشفنا عن شيء من هذا
المعنى بعقولنا وتمييزنا عجزنا عن تحصيلِ أَقَلّ جزءٍ من اجزاء اوصافه
ومدائحه كما قال الولي عس[3] רבות עשית אתה יי אלהי נפלאותיך
ומחשבותיך אלינו[3] وقال מי ימלל גבורות יי ישמיע כל תהלתו[4] وقال
ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה[5] وجاء في نقل اوائلنا
عس ההוא שליחא דצבורא דנחית קמיה דרבי חנינא אמר האל הגדול
הגבור והנורא העזוז והחזק האמיץ אמר ליה סימתיה לכלהו שבחיה
דמרך אנן הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה ואתו אנשי כנסת
הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוה אמרינן להו ואת שבחתיה כולי האי
משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין
אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו[6] وقال לך דומיה תהלה אלהים בציון[7]
وقالوا סמא דכלא משתוקא משל למרגליתא דלית לה דמי כמה דאת
משבח לה את מגנא לה[8] فينبغى لك يا اخى ان[9] تجهد نفسك وتلزمها
التعرّف[9] بحقيقة بارئها جل وعز من جهة آثاره لا من جهة ذاته فانه
اقرب كل قريب من جهة آثاره وابعد كل بعيد من جهة[10] تمثّل
ذاته وتصوّره اذ لا وجود له في اوهامنا بوجه من هذه الجهات على ما
قدمنا[10] فاذا وصلتَ الى اخراجه من وهمك وحسّك كأنه لا وجود له ووجدته

---

[1] Deut. 10, 17 f. [2] Exod. 34, 6 f. [3] Ps. 40, 6. [4] ibid. 106, 2. [5] Neh. 9, 5. [6] Tract. Berach. 33b. [7] Ps. 65, 2. [8] Tract. Meg. 18b. [9-9] P. ان تسعى في التعرّق
[10-10] P. من جهة ذاته وتمثيله وتصويره

عندهم من جهة نقل ابائهم اذ ليس يجعل للخالق تع سبيلا الى معرفته من غير هذين الوجهين اعنى المعقول من طريق آثاره الظاهرة فى مخلوقاته والثانى المنقول من طريق الآباء والسلف الصالح كما قال الولى عس **אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם**[1] ولما[a] كان ادراكنا لكل موجود انما يكون من احدى ثلث جهات احداها حواسّنا الجسمانية اعنى البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس والثانية بطريق عقولنا وهو باب الاستدلال على الشىء الموجود من آثاره وافعاله فنتيقّن صحة وجوده وحقيقة معناه منه بصحّة ما ادركناه بحواسنا وهو المسمى فى الكتاب **דעת ומוסר השכל** والثالثة هو الخبر الصادق والنقل الصحيح فلما امتنع ادراك الخالق تع من جهة حواسنا لم يجز ادراكه الا من جهة الخبر الصادق ومن جهة الاستدلال عليه من اثاره فقط[2] فلمّا قام لنا الاستدلال من جهة آثاره[3] فى المخلوقين وكانت اكثر من ان يحاط بها كَثُرَتْ اوصاف الخالق جل وعز من اجلها فوصفته الانبياء والاولياء باوصاف مختلفة منها وصف الرسول عس بقوله **הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט**[4]

a—a P.:

وينبغى ان تعلم ان كل موجود انما يدرك صحته من احد ثلثة وجوه احدها من جهة ذاته وهو علم المحسوس بالحواس الجسمانية والوجه الثانى من جهة الخبر الصادق وهو النقل والثالث من جهة آثاره وافعاله وهو علم الاستدلال فلما كان امتنع ادراك الخالق تع من جهة ذاته لم يجز لنا ادراكه الا من طريق الخبر الصادق ومن جهة الاستدلال عليه من آثاره فقط واما من جهة آثاره فى مفعولاته كقول الرسول عس و " **אלהיכם הוא אלהי האלהים** وقال عند وصفه للخالق تع **הצור תמים פעלו** وقال تع عند وصفه لسيره فى مخلوقاته " " **אל רחום** وليس فى شىء مما وصفنا وصف يليق بحقيقة ذاته انما هى صفات توجبها له آثاره فى مخلوقاته ويستحقها

---

[1] Hiob 15, 17. [2-3] Nach T. In O. fehlt dieser Satz. [4] Deut. 32, 4.

وقال تع אני יי אלהי כל בשר[1] والعلّة فى ذلك انه تَعَرَّف الينا كثيرا
من حيث عقلناه وفهمنا معناه ووجدناه[1a] تَعَرَّف الينا كثيرا من جهة
ابائنا عس نحو قوله יי אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי
יעקב שלחני אליכם[1b] والعلّة فى ذلك انه تعرف الينا من حيث وقفنا
عليه وهو نقل الاباء الذى توارثنا[2] عنهم سِيَرَهُ كما[2] قال الكتاب כי
ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יי לעשות
צדקה ומשפט[3] وقد[4] يمكن انه تعرّف بهم لاختصاصهم[4] بعبادة الله
فى زمانهم اذ كان اهل عصرهم[5] يعبدون غير الله[5] وكذلك القول فى ما
تسمى به[6] אלהי העברים[7] و אלהי ישראל[8] كما قال לא כאלה חלק
יעקב כי יוצר הכל הוא[9] وقال الولى יי מנת חלקי וכוסי[10] ولو أَمْكَنَّا[11]
ادراك حقيقة معناه لم يتعرف[12] الينا بغيره[12] فلما امتنع على عقولنا
ادراك حقيقة معناه وصف نفسه بانه رب اشرف مخلوقاته من ناطق وغير
ناطق ولذلك قال للرسول عس عند سؤاله اياه ואמרו לי מה שמו מה
אומר אליהם قال له אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל
אהיה שלחני אליכם[13] فلما علم ان هذا الاسم لا يفهم القوم[14] منه حقيقة
معناه[14] زاده بيانا وقال بعده ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל
בני ישראל יי אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב
שלחני אליכם זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור[15] اراد بقوله ذلك
إن جهل القوم هذا اللفظ ومعناه[16] بطريق عقولهم فَأَخْبِرْهُمْ انى المعروف

---

[1] Jer. 32, 27. [1a] T. ומציאותו, Mißverständnis. P. hat für diesen Passus: وأُضيف الى الآباء كثيرا [1b] Exod. 3, 15. [2-2] P. توارثناه عنهم كما [3] Gen. 18, 19. [4-4] وقد يراد بذلك اختصاصهم [5-5] P. غيرهم يعبد الاوثان [6] P. تسمّيه [7] Exod. 3, 18. [8] Gen. 33, 20. [9] Jer. 10, 16. [10] Ps. 16, 5. [11] P. جاز [12-12] P. لم يُضَفْ الى غيره عند تعريفنا به [13] Exod. 3, 13 f. [14-14] P. حقيقة ذاته منه لجهلهم باللفظ والمعنى [15] ibid. 3, 155. [16] P. هذا المعنى

مثالا ولا تتصوروا له صورة ولا شبيها اذ لم تقع ابصاركم على شكل ولا على[1] صورة فى وقت خطابه اياكم[2] وقال ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו[3] وقال ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש[4] وقال الولى כי מי בשחק יערך לײ ידמה לײ בבני אלים[5] وقال אין כמוך באלהים ײ ואין כמעשיך[6] وكثير مثل ذلك[7] ومن اجل امتناع تصوّره فى العقول وتمثّله فى الخواطر وجدنا الكتاب ينسب اكثر محامده وتسبيحاته الى اسم الخالق جل وعز مثل قوله ויברכו שם כבודך[8] : ליראה את השם הנכבד והנורא[9] : ויודו שמך גדול ונורא קדוש הוא[10] وقال ומפני שמי נחת הוא[11] : וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה[12] : שירו לײ זמרו שמו סלו לרוכב בערבות ביה שמו[13] وجميع ذلك اجلالا وتعظيما وترفيعا لذات الخالق تع[7a] اذ ليس يصح فى اوهامنا من معناه[14] بعد وجوده غير اسمه[15] السنى الرفيع فقط واما ذاته وحقيقة معناه فلا صورة ولا شكل ولا مثال لها فى افكارنا وخواطرنا ولذلك تَرَدَّدَ اسمه كثيرا فى كتابه وكتب انبيائه اذ لا نعقل منه غير وجوده واسمه وقد اضافته الكتب الى السماء والارض والى العالم والى الارواح مثل قول[15] אברהם עס ואשביעך בײ אלהי השמים ואלהי הארץ[16] وقال יונה : את ײ אלהי השמים אני ירא אשר עשה את הים ואת היבשה[17] وقال الرسول عس יפקד ײ אלהי הרוחות לכל בשר[18]

---

[1] O. وعلى [2] O. لكم [3] Jes. 40, 18. [4] ibid. 40, 25. [5] Ps. 89, 7. [6] ibid. 86, 8. [7-7a] P. نُسبت تشبيهه وتمثيله (Hs. ولامتناعه) ولامتناع تساجه ومحامده لاسمه كقول الولى عس יהי שם ײ מבורך وقال זמרו כבוד שמו שירו כבוד תהלתו وقال שירו לאלהים זמרו שמו وقال וזרחה לכם وقال וברוך שם כבוד מלכותו לעולם وجميع ذلك اجلالا وترفيعا لذاته [8] Neh. 9, 5. [9] Deut. 28, 58. [10] Ps. 99, 3. [11] Mal. 2, 5. [12] ibid. 3, 20. [13] Ps. 68, 5. [14] P. منه [15-15] P. غير اسمه واما الذات فلاصورة ولا شكل فى عقولنا ولذلك يردد اسمه كثيرا فى الكتاب النبوية اذ لا نعقل من حقيقة معناه غير وجوده واسمه وقد نجده مضافا الى السماء والارض كثيرا كقول אברהם [16] Gen. 24, 3. [17] Jona 1, 9. [18] Deut. 27, 15.

[a]وبعث من الغذا المشاكل له يسيرا حسب الحاجة والقوت فقط وكذلك اتّسعت اللغة وجميع كتب الانبياء واخبار الاولياء فى اوصاف الخالق جل وعز بالعبارات الجسمانية التى ذكرنا حسب افهام الجمهور وما تخاطب به العامة بعضها لبعض ولذلك قال اوائلنا فى هذا المعنى وما ماثله **דברה תורה כלשון בני אדם** ورمزت الكتب باليسير من المعانى الروحانية التى يفهمها ذوو العقول والالباب ليستوى الجميع فى معرفة وجود

a—a P.:
وبعث مع ذلك يسيرا من الطعام الذى يشاكله فوصل به الى حاجته ولو بعث اليه بما يشاكله فقط لضاعت دوابه وبقيت غير (Hs. בג״ר) معلوفة ولذلك قال اوائلنا عس **דברה וכו** وكذلك القول على كل ما جرى هذا المجرى فى اللطف وفى الروحانية مثل ثواب الآخرة وعقابها الذى لم يشرحها الرسول عس وانما قصد الى شرح ثواب الدينا وعقابها حسب فهم جمهور الناس وكذلك القول

الخالق تع وان اختلفت حقيقة ذاته فى عقولهم وكذلك القول[a] فى كل معنى لطيف فى كتاب الله مثل ثواب الآخرة وعقابها وكذلك القول فى شرح العلم الباطن الذى قصدنا بيانه فى هذا الكتاب[1] لانه اقتصر الكتاب البيان عنه اتّكالا[1] على ذوى العقول[2] واشار منه باشارات للتنبيه[3] وقد ذكرناها[4] فى صدر هذا الكتاب لينتبه اليه مَن امكنه البحث عنه والطلب له فيصل اليه ويفهمه كما قال الولى **ומבקשי יי יבינו כל**[5] وقد حفّظنا الرسول عس وحذّرنا ألّا نتصوّر لخالقنا جل وعز صورة ولا شبها ولا مثالا بقوله **ונשמרתם מאד לנפשותכם כי לא ראיתם כל תמונה**[6] وقال **ותמונה אינכם רואים זולתי קול**[7] يريد بقوله **ונשמרתם מאד לנפשותכם** تحفّظوا[8] باوهامكم وافكاركم ألّا تتمثلوا للخالق جل وعز

1-1 O. اختصره اتّكالا 2 O. على ما فى العقول 3 P. باشارات قوية وقد
4 T. **ככר זכרנום**, l. **וכבר** 5 Prov. 28, 5. 6 Deut. 4, 15. 7 ibid. 4, 12.
8 P. فقوله **ונשמרתם מאד** يريد تحفّظوا باوهامكم وخواطركم وافهامكم ولا تتمثّلوا للخالق مثالا ولا تتصوّروه بصورة ولا بشبيهة

حسب[1] جسمانيته المفهوم[2] من اللفظ المجسّم[2] اوّلا ثم يلطف به ويعرف ان ذلك تقريب وتعبير من[3] الكتاب وان المعنى الحقيقى الطف واعلا واشرف وابعد[4] من ان نفهم عنه على كُنْهِ لطافة معناه فالعاقل اللبيب يروم تجريد قشور اللفظ وجسمانيته عن المعنى ويترقّى[5] بوهمه من[6] مرتبة الى مرتبة فيه حتى يحصل عنده من حقيقة[7] المعنى المطلوب ما فى طاقته وادراكه والجاهل الغبىّ يعتقد الخالق على ظاهر عبارة الكتاب فاذا الزم نفسه طاعةَ[8] رَبِّه واجتهد فى العمل لوجهه اتّسع عذره فيه من طريق جهله وقلّة فهمه اذ ليس يُطَالَبُ[9] الانسان الا حسب طاقته وادراكه فى عقله وتمييزه[10] وقوّته[11] ويساره الا ان الجاهل اذا امكنه التعلم للعلم واغفل عنه فهو[12] مطلوب عنه ومعاقب على تقصيره وقعوده عن الطلب له[12] ولو جرى الكتاب فى عبارته عن هذا المعنى[13] المجرى اللائق بحقيقة معناه الذى[14] لا يفهمه الا العاقل اللبيب فقط[14] لبقى اكثر الناطقين بلا دين ولا[15] شريعة لغباء فهمهم ولضعف تمييزهم عن المعانى الروحانية[15] فكان الخطاب الذى يفهم منه معنى جسمانى لا يضر العاقل لتمييزه عنه وينفع الجاهل ليستقِرّ فى نفسه[16] ان له خالقا يلزمه طاعته

وهذا شبيه بمن قدم[17] على من يكرم عليه من المياسير ويلزمه[18] ضيافته وله دوابّ يلزمه[19] علفها فارسل[20] اليه شعيرا[21] كثيرا لعلف دوابه

---

[1] O. على حال [2-2] Fehlt in P. [3] O. عن falsch. [4] Fehlt in P. [5] P. ويرتقى [6] P. عن [7] P. يحصل من حقيقته [8] P. طاعته [9] P. يطالِبُ اللهُ [10] Fehlt in P. [11] P. وقوة جسمه [12-12] P. فهو مطلوب عن ذلك ومحاسَب عن تقصيره وقعوده عنه [13] P. عن الخالق تعالى [14-14] P. الذى يمكن العاقل فهمه فقط [15-15] fehlt in P. [16] P. ليقع بوهمه [17] P. hat נפד; soll es نفذ oder وفد heißen? Hier ist jedenfalls weder das eine noch das andere am Platze; bei نفذ erwartet man الى und وفد wird gewöhnlich von Delegationen gesagt. Allerdings kann وفد على ein Vulgarismus für قدم على im allgemeinen sein. [18] O. ولزمه [19] O. ولزمها [20] P. فبعث [21] P. طعاما falsch.

ان اوائلنا عس عند تفسيرهم للكتب المقدسة ترجموا لنا هذا الصنف من اوصاف الخالق تع بألطف ما يمكن ان يُفْهَم منها ونسبوها الى כבוד יי כما ترجموا והנה יי נצב עליו[1] : והא יקרא דיי | ויעל מעליו אלהים[2] : ואסתלק מעלוהי יקרא דיי | וירד יי[3] : ואתגלי יקרא דיי فاخرجوها مخرجا حسنا ونفوها عن الخالق جل وعز لكى لا يلحق البارى شيء من التجسيم والاعراض وقد اطنب فى بيان هذا المعنى الرئيس الفاضل רבנו סעדיה גאון رضى الله عنه فى كتاب الأمانات وفى تفسير סדר בראשית وفى شرح סדר וארא وفى ספר יצירה بما يغنى عن شرحها فى كتابى هذا والذى نُجْمِعُ عليه ان الضرورة دفعت الى تجسيم الخالق ووصفه بصفات المخلوقين لتقدير معنى اثبات الخالق فى النفوس فعبّرت الكتب النبويّة عن ذلك للناس بالفاظ جسمانية تَقَرُّبُ من عقولهم وافهامهم ولو وصفَتْه الكتب بما يشاكله من الالفاظ الروحانية والمعانى الروحانية لجهلنا اللفظ والمعنى[4] ولا تصح طاعة لمجهول به فوجب ان يكون اللفظ والمعنى[4] حسب فهم السامع ليقع المعنى فى وهمه[5] على

ال תרגום الذى ترجم ال נביאים والذى ترجم ال תורה عن سرّها فى ترجمته لها حسب احتمال العقول فاخرجها عن ظاهرها الجسمانى الى الباطن الروحانى الذى يجب ان نفهم من هذه الصفات وزاد عند ترجمته لاكثر الافعال نحو יקרא דיי كقوله فى והנה יי : והא יקרא דיי | ויעל אלהים : ואסתלק יקרא דיי | וישמע : וסמיע קדם יקרא דיי فأفاد بذلك انها على غير ظاهر لفظها اذا نسبه الى الخالق تع واما اذا امكن نسبتها الى כבוד יי ומלאך יי فكلها جائزة ثم تولى شرحها רב סעדיה رأس אלמתיבה الرئيس الفاضل نضر الله وجهه فى كتاب الامانات والاعتقادات وجرى فى تفاسير الكتب العبرانيه على مذهب صاحب الתרגום وذكر ان الضرورة دعت الى ذلك لتقدير معنى اثبات الخالق فى النفوس

[1] Gen. 28, 13. [2] ibid. 35, 13. [3] Num. 12, 5. [4-4] Fehlt in O. Statt والمعنى steht in P. والعبارة, was ich als Korrektur ansehe und deshalb durch والمعنى ersetze (beachte, daß عبارة von T. mit מליצה übersetzt wird, dagegen معنى mit ענין). [5] P. بوهمه falsch.

وكل ما وَصَفْتَهُ به من الصفات[1] فافهم منها نفى ضدها[2] عنه ولهذا قال ارسطاطاليس اَلسَّوَالِبُ من صفات الخالق أَصْدَقُ من اَلْمُوجِبات[3] لان كل ما يوجَب له من الصفات لا تخلو من صفات الجوهر او العرض وخالق الجوهر والعرض لا يلحقه وصف من اوصافهما فى ذاته وكل ما ينفى عنه من الصفات فهى صادقة لا محالة وهى[4] لائقة به اذ هو ارفع من كل صفة ونعت واعلا من كل شبه وشبيه[4] ولذلك[5] ينبغى لك ان تفهم من هذه الصفات الثلث المعقولة التى ذكرنا نَفْىَ اضدادها عن الخالق تع فقط

واما الصفات[6] الالهية الفعلية فهى الاوصاف التى وُصف بها الخالق تع من اجل مفعولاته وقد يشترك فى الوصف بها مع بعض المخلوقين وانما جاز ان يوصف بها لضرورة تعريفه والوقوف على وجوده لنكون نلتزم طاعته وقد كثر استعمال هذا الصنف من صفات الخالق تع فى كتاب الله وفى كتب انبيائه وفى تسابيح الانبياء والاولياء لله تع وهو ايضا على ضربين[6] احدهما اوصاف تدل على شكل وصورة جسمانية نحو قول الكتاب ויברא אלהים את האדם בצלמו[7] | בצלם אלהים עשה את האדם[8] | על פי יי[9] | אני ידי נטו שמים[10] | באזני יי[11] | ותחת רגליו[12] | עורי עורי לבשי עז זרוע יי[13] | אשר לא נשא לשוא נפשי[14] | בעיני יי[15] | ויאמר יי אל לבו[16] وما اشبه ذلك من الجوارح الجسمانية والضرب الثانى[17] حركات وافعال جسمانية مثل וירא אלהים את האור[18] | וינחם יי כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו[19] | וירח יי[20] | ויזכר אלהים[21] | וישמע יי[22] | ויקץ כישן יי[23] وكثير مثل ذلك من افعال الناطقين[24] الا

---

[1] P. fügt hinzu: المشاكلة لحقيقة معناه [2] P. اضدادها [3] P. الموجودات (sic)
[4-4] Fehlt in P. [5] O. وكذلك [6-6] P. واما الاوصاف (sic) الالهية فى كتاب الله وفى كتب انبيائه فهى على ضربين [7] Gen. 1, 27. [8] ibid. 9, 6. [9] Num. 9, 13. [10] Jes. 45, 12. [11] Num. 11, 1. [12] Exod. 24, 10. [13] Jes. 51, 9. [14] Ps. 24, 4. [15] Gen. 6, 8. [16] ibid. 8, 21. [17] T. hat hier noch: اوصاف تدل على [18] Gen. 1, 4. [19] ibid. 6, 6. [20] ibid. 8, 21. [21] ibid. 8, 1. [22] Num. 11, 1. [23] Ps. 78, 65. [24] P. الاجسام الانسانية. Von hier ab heißt es in P.: وقد كشف صاحب

له ضرورة وكذلك اقول ان صفة القِدم توجَب لمن وجبت له صفة الواحد الحق وصفة الوجود المطلق واما استحقاقه بصفة الواحد الحق لان الموجود على الا طلاق هو الذى لا ابتداء له[1] وما لا ابتداء له[1] فليس بمتكثّر ان كل متكثر له اول وهو الواحد فليس المتكثر قديما[2] فالقديم ليس يجوز ان يكون الا واحدا[3] فقد وجب لزوم صفة الواحد بوجوب صفة القدم[3] وكذلك تلزم صفة الوجود بوجوب صفة القدم[4] لان المعدوم لا يوصف بقديم ولا بمحدَث فقد تبيّن ان هذه الصفات الثلث[5] معناها واحد ومدلولها واحد وانها لا توجِب[6] غيرية لذات الخالق تع ولا دخول[7] الاعراض عليه ولا التكثر لمعناه اذ الغرض[8] الذى نعقل[9] منها ان الخالق تع غير معدوم ولا محدث ولا متكثر ولو أَمْكَنَّا التعبير عن معناه بلفظة واحدة جامعة لهذه الصفات فى دفعة واحدة لَتَحْصُلَ[10] هذه الثلثة معانٍ فى عقولنا بلفظة واحدة[10] كحصولها[11] للعقل بالصفات الثلث التى ذكرنا[11] لَعَبَّرْنَا عنه بها فلما لم نجد فى[12] ما نعبّر به من اللغات لفظةً تدل[12] على حقيقة معنى الخالق اخرجنا المعنى الواحد باكثر من لفظة واحدة[13] فالتكثر الموجود فى صفات الخالق تع ليس من اجل ذاته انما ذلك من جهة تقصير عبارة الواصف عن معناه بلفظة تدل عليه[13] فافهم عن معنى الخالق تع انه ليس كمثله شىء

على الاطلاق لا اول له ولا اخر فيلزمه معنى القدم ضرورة وكذلك اقول ان صفة القدم توجب لمن وجبت له صفة الواحد الحق فان القديم (sic) على الاطلاق

1–1 Fehlt in O. 2 P. بقديم 3–3 Fehlt in O. 4 P. وكذلك يلزم وجوب صفة الوجود لمن وجب له صفة القدم 5 P. الثلاثة المعقولة 6 P. ولا توجب غيره 7 O. ولا يُجوِّز (sic) دخول 8 O. اذ كل عرض 9 P. المفهوم 10–10 Fehlt in P. O. hat بتحصل statt لتحصل 11–11 P. كحصولها دفعة واحدة للعقل 12–12 P. فى الفاظنا لفظة تدلنا 13–13 P. فتكثر الصفات من جهة تقصير عبارة الواصف لا من جهة الذات الموصوفة

عند تحصيل معناها [1]وبيان ذلك[1] ان الواحد الحق اذا لزم وثبت لشيء من الاشياء فقد وجب[2] ضرورة ان يكون[3] موجودا قديما[4]

[a]من انه صح ان المعدوم لا يوصف بواحد ولا بكثير فاذا استحق وثبت لشيء معنى الواحد الحق فقد استحق اسم الوجود ومعناه وكذلك يلزمه معنى القدم لان الواحد الحق لا يكون ولا يفسد ولا يستحيل ولا ينغيّر فهو اذًا قديم اذ لا اول له فَمَنْ صح له معنى الوحدانية المحضة فقد وجب له معنى الوجود والقدم وكذلك اقول ان صفة الوجود المطلق اذا وجبت لشيء فقد وجبت له بوجوبها صفة الواحد الحق وصفة القِدَم واما استحقاقه لصفة الواحد فذلك لان[a] الموجود على الا طلاق لا يجوز ان يكون

a–a P.: واما لزوم الوجود له لان المعدوم لا يوصف بواحد ولا باكثر من واحد فاذا استحق صفة الواحد قد استحق صفة الوجود واما لزوم القدم ومعنى الواحد لان الواحد الحق لايكون ولا يفسد ولا يستحيل ولا ينغيير فهو اذًا قديم اذ لا اول له فقد وجب اذًا لمن استحق صفة الواحد الحق ان يستحق صفة القدم وكذلك اقول ان صفة الوجود المطلق توجب له سائر الصفات التى ذكرنا وهى انه واحد وانه قديم واما بما استحق صفة الواحد فذلك ان

موجودا بعد عدمه ولا يستحيل من حال وجود الى غير وجود ولا من غير وجود الى وجود ومَن كان كذلك فليس بكثير لان الكثير لا يوجد على الاطلاق[5] اعنى وجودا دائما متصلا[6] لتقدم الواحد له فكل[7] موجود على الاطلاق ليس بكثير فهو اذًا واحد وكذلك يستحق ايضا صفة القدم لان الموجود على الا طلاق لا اول له ولا آخر فمعنى القدم لازم

1-1 Fehlt in P.; statt ان steht فان 2 O. ثبت 3 O. ان يكون ذلك الشيء 4 P. وقديما; O. hat قائما ثابتا 5 P. فما; T. ומה. 5-6 Fehlt in T. 7 P. فقد لزم لمن لزمه الوجود على الاطلاق صفة الوحدة المحضة وكذلك يستحق الوجود المطلق من صفة القدم لان الموجود

والطاعة له واما الضرورة الى وصفنا له بموجود لان الدلائل قد دلت على وجوده بشهادة آثاره[a] فى العالم[1] نظير قول الكتاب **שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא מרב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר**[2] فَلَزِمَنَا[3] ان نصفه بموجود لما ثبت فى عقولنا ان[4] المعدوم لا يكون منه[5] فعلٌ[6] ولا يَصْدُرُ عنه امر[7] فلما[8] صحت آثاره ومخلوقاته صح فى عقولنا وجوده[8] واما وصْفنا[9] له بالقدم والازلية لان الدلائل قد دلت ان لهذا العالم اوّلاً لا اوّل قبله ومبدأً لا مبدا لَهُ[10] وصح ان المبادئ لا يجوز ان تكون[11] غير متناهية العدد فى اولها فوجب ضرورة[12] ان يكون خالق العالم اولاً لا اول له وهو معنى القِدَم نظير قول الكتاب **ומעולם ועד עולם אתה אל**[13] وقال **לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה**[14] واما وصفنا[15] له بواحد فقد بيّنّا ذلك بالدلائل الواضحة وثبت بالشواهد اللائحة ان معنى الوحدة المحضة[16] لازمة لذاته ومعنى الواحد نفى التكثر عن ذاته وامتناع التغير والاستحالة والاعراض[17] واللون والفساد والاتصال والانفصال[18] والاشتباه والاشتراك والاختلاف[18] عن حقيقة ذاته وسائر حدود الكثرة[19] وينبغى يا اخى ان تفهم من هذه الصفات انها لا توجب لذات الخالق تع تغيرا وانفصالا[20] وانما معناها نفى اضدادها عن الخالق تع فالحاصل من معناها فى عقولنا[21] وافهامنا ان خالق العالم لا متكثر ولا معدوم ولا محدَث وكذلك ينبغى ان تعلم[22] ان كل واحدة من هذه الصفات الثلث التى ذكرنا[23] توجب الباقى منها[23]

---

[1] P. المخلوقين [2] Jes. 40, 26. [3-4] P. فوجب علينا ان نصفه بموجود [5] P. عنه [6-7] P. ولايوصف بفاعل ولاتارك [8-8] Fehlt in P. ان المعدوم [9] P. ضرورة وصفنا له بقديم لان الدلائل قد اوجبت لبارى العالم وجود بلا نهاية فى العدد بالاول [10] P. اول لا اول له قبله. T. **לפניה** [11] P. بالاول [12] Fehlt in P. [13] Ps. 90, 2. [14] Jes. 43, 10. [15] P. ضرورة وصفنا [16] P. عن معنى لازم له وذلك نفى [17] Fehlt in P. [18-18] Fehlt in P. [19] P. حقيقته على ما شرحوا فى معنى الوحدة المحضة [20] Fehlt in P. [21] Fehlt in P. [22] P. وكذلك اقول [23-23] P. دليل على سائرها

بالواحد الحق منفيّة عنه نظير قول الولى عس רבות עשית אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו אין ערוך אליך[1] وقال ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש[2] وقال ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו[3] وقال אין כמוך באלהים יי ואין כמעשיך[4] وقال מאין כמוך יי גדול אתה וגדול שמך בגבורה[5] فقد صحّ وتبيّن ان خالق العالم تع واحد حق وان ليس غيره واحد حق اذ كل ما يقع عليه اسم الواحد سوى الخالق وان[6] كان من جهة من الجهات واحدا فهو كثير من جهة اخرى كما ذكرنا[6] واما الخالق تع فواحد من كل وجه على ما بيّنّا وفى ما جلبنا فى هذا المعنى كفاية لمن فهم[b]

الفصل العاشر

[a]قال واما شرح الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة الموصوف بها الخالق تع والغرض المقصود منها فكثيرة جدا حسب الخلائق والنعم العامة لهم وهى تنقسم قسمين ذاتية وفعلية ومعنى قولنا ذاتية انها صفات ثابتة لله تع قبل الخلائق وبعدهم يستحقها لذاته ولعينه وهى ثلث صفات وهى انه تع موجود وانه واحد وانه قديم لا اول له والغرض فى وصفنا له بهذه الصفات التعبير عن معناه وتحقيق وجوده للتنبيه عنه وتفهيم الناطقين ان لهم خالقا يلزمهم عبادته

[a–a] P.:

قال واما شرح الصفات الالهية [1]المعقولة والمكتوبة ووجه نفيها عنه وثباتها له فذلك ان الصفات المعقوله هى التى يوجبها العقل للخالق تع على طريق الوصف عن معناه والتعبير عن حقيقة وجوده لضرورة التنبيه عنه والتعريف للناطقين مما يفهموا حقيقته فاقول ان الصفات التى تليق بمعنى الخالق تع ثلثة وهم موجود قديم وواحد واما ضرورة وصفنا له بموجود لان الدلائل قد دلّت على ثباته وحقيقة وجوده بشهادة آثاره

---

[1] Ps. 40, 6. [2] Jes. 40, 25. [3] ibid. 40, 18. [4] Ps. 86, 8. [5] Jer. 10, 6.
[6-6] Nach P. und T. O. hat hier: من وجه ما من وجوه الاشتراك فهو كثير من احد وجوه التكثر التى ذكرنا. Ich habe nach T. كما ذكرنا statt التى ذكرنا in O. angenommen.

نجدهم لواحد منهم ثابتة حقيقية وان كان كل واحد من الاجناس[1] والانواع والاشخاص والجواهر والاعراض والاجرام العلوية والجواهر[2] الروحانية وكل عدد ومعدود ومتناه ومحدود يقال له واحد وينسب اليه معنى الوحدة انما يقال له واحد على طريق المجاز بانه جملة اشياء سُمّيَتْ واحدة من جهة اتّفاقها وتشاكلها في معنى ما وهو كثير في ذاته لما يقبل التكثر والتجزّى والتغيّر والاختلاف والتاليف والتحليل والزيادة والنقصان والحركة والاستحالة والتشبيه والتشكيل وسائر الاعراض الخاصة والعامّة لكل واحد من المخلوقين فالوحدة المحضة غير موجودة ولا مقولة بحقيقة على شيء من المخلوقين فلما كانت[3] الوحدة

شروط الواحد الحق الذى ذكرنا وهو انه واحد حق لا يتكثر ولا يتغير ولا يتسحيل ولا ابتداء له ولا انتهاء ولا يوصف بجوهر ولا بعرض ولا يلحقه وصف من اوصاف الصُوَر والاشكال والاشباه والتمثيل والاشراك وجملة الامر ليس كمثله شيء نظير قول الولى عس אין ערוך אליך אגידה وقال ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו وقال מאין כמוך יי גדול אתה וגדול שמך فقد صح ان الخالق تع واحد حق لا واحد حق سواه اذ كل واحد غيره وان كان من جهة من الجهات واحدا فهو كثير من جهة اخرى واما الخالق تع واحد من كل جهة على ما بيّنّا وفيما جلبنا من هذا المعنى كفاية *

موجودة في المخلوقين بعرض وكان الدليل والبرهان قد دلّ على ان الخالق واحد علمنا علما يقينا ان الوحدةَ التى اوقعنا على كل واحد من اصناف المخلوقين على طريق المجاز مُسْتفادة من معنى الواحد الحق والوحدانيه المحضة في المنسوبة[4] الى خالق الكل تع وتقدّس فهو الواحد الحق وليس واحد حق سواه على ما قدمنا وجميع شروط الواحد الذى ذكرنا لا تليق ولا تحسن الا له وكذلك جميع ضروب التكثر والاعراض والاستحالات والحركات والتشبيهات وكل ما لا يليق

[1] Nach T. In O. und P. الاجسام [2] T. hat hier והגופים = والاجسام
[3] Fehlt in P. T. hat והמנוחה — والسكون [4] في fehlt in O.

بدّ ان يوجد فى شىء آخر جوهريًّا حقيقيًّا لا انتقال له عنه الا بفساده كالحرارة فى الماء الحارّ وهى عرض فى الماء وهى فى النار جوهرية ثابتة[1] وكالرطوبة فى الاجسام التى هى عرض فيها وهى فى الماء جوهرية ثابتة[1] ومن المعلوم ايضا ان كل ما يوجد عرضًا فى شىء من الاشياء انما يكتسبه ذلك المعترَض من الشىء الذى هو فيه جوهريًّا على ما نشاهد من حرارة الماء الحارّ[2] وهى عرض فيه انها مُكْتَسَبَة من النار التى الحرارة فيها جوهرية وكما نشاهد رطوبة الاجسام الرطبة بعرض انها مكتسبة لها من الماء التى الرطوبة فيه جوهرية وكذلك سائر المكوّنات اذا اعتبرناها وعلى هذا القياس يجرى القول فى معنى الوحدة انها لما كانت فى كل واحد من المخلوقين عرضية على ما قدمنا وجب ان تكون الوحدة فى علة المخلوقين جوهرية ثابتة حقيقية وعنها استفادت المكوّنات معنى الوحدة بعرض على ما شرحنا فلما بحثنا عن معنى الوحدة[3] المحضة فى المخلوقين[3] لم من الاشياء ثابتة جوهرية وكذلك يلزم ان يكون الواحد الحقيقى علة لكل شىء وتوجد فيه الوحدة بعرض على ما شرحنا فلما بحثنا عن معنى الوحدة المحضة فى المخلوقين لم نجدها لواحد من اجناسهم[4] وانواعهم واشخاصهم وجواهرهم واعراضهم اذ كل واحد منهم يقبل التكاثر والتجزى والتغير والاختلاف والتاليف والتحليل والزيادة والنقصان والانتقال والحركة والتشبيه والتصوير والتشكيل وسائر ضروب الاعراض الخاصة والعامة لكل واحد من المخلوقين ولما كان الخالق تع علة وجود المخلوقين وكان الدليل قد اوجب له معنى الوحدة كما تقدم من كلامنا فى هذا الباب علمنا ان المعنى الذى بحثنا عنه فى المخلوقين فلم يصح لنا منهم ما هو فى صفات الخالق جل وعز اذ هو علة لكل كثرة ووحدة فى المخلوقين فقد وجب ان يكون الخالق جل وعز خالقا واحدا حقا لا خالقا واحدا حقا سواه مما قدمنا فوجب ان يستحق جميع

1-1 Fehlt in T. 2 Fehlt in T. 3-3 Nach T. O. hat الوحده فى علة المخلوقين 4 Ms. اقسامهم

التاليف لا يكون الا من اشياء اكثر من واحد فأصل الاختلاف الكثرة فلما كان اثر التاليف والتركيب والنظام موجودًا فى هذا العالم فى كلياته وجزئياته واصوله[1] وفروعه وجب ان يوجد فى جميعها معنى الاشتراك والاختلاف واصلهما الوحدة والكثرة ولما كانت الوحدة اقدم من الكثرة بالطبع كتقدّم الواحد لسائر العدد وجب ان تكون علّة المتكثر غيرَ متكثر فى اول المبادئ من اجل تقدم معنى الوحدة لكل متكثر ولما كانت العلل متناهية فى الابتداء وامتنع ان يصنع الصانع مثل نفسه لم يَجُزْ علّةً[2] الكثرةِ والوحدة ان تكون مثلها اعنى كثرة ووحدة فاذا لم تكن علة المكوّنات الكثرة فقط ولا كثرة ووحدة وجب ان تكون علة الكون واحدًا حقًا وقد قدّمنا فى كلامنا ان العلل كلما تصاعدت نحو الابتداء تقلّلت الى ان تنتهى الى اصل العدد وهو الواحد الحق وهو الخالق تعالى ومن المعلوم ايضا ان كُلّ شىء يُوْجَدُ فى شىء ما عرضًا لا

بالطبع كتقدم الواحد لسائر العدد وجب لذلك ان تكون علة كل متكثر غير متكثرة فى المبادىء لسباق معنى الوحدة لكل متكثر فقد وجب امتناع وجود الكثرة علة الكثرة فى اول الابداع لان ذلك يؤدّى الى كون العلل المتكثرة بلا نهاية ولا بد من الوقوف عند الواحد الذى هو علة الكثرة الاولى بالضرورة وهو الخالق تع فيلزم من ذلك ان يكون واحدا حقا وايضا من المعلوم ان كلّ شىء موجود فى شىء آخر عرضًا لا بدّ ان يوجد فى سىء آخر جوهريًّا حقيقيًّا لا انتقال له عنه الا بفساده كالحرارة التى هى فى الماء الحار عرض وفى النار جوهرية ثابتة وكل شىء رطب من الا جسام (بعرض a. R.) انما يكتسب الرطوبة من جهة الماء (الذى a. R. هو فيه جوهرية) وكذلك الجسم الحار انما اكتسب الحرارة من النار التى هى جوهرية فيها وكذلك القول فى معنى الوحدة انها لما كانت عرضية فى كل واحد من المخلوقين على ما قدمنا لزمنا وجودها فى شىء

[1] O. لاصوله. (T. hat auch וחלקין). [2] O. عليه

متعرض متكثر فالواحد الحق لا يلحقه شيء من الا عتراض فى ذاته بوجه فان قال قائل ان الوحدانيه فى الواحد الحق عرض قلنا ان معنى الوحدة فى الواحد الحق هو نفى التكثر والكثرة[1] عنه فاذا وصفنا الواحد بصفة لا[2] نَصِفُهُ الا[2] بمعنى عدم التكثر والكثرة فالواحد الحق لا يوصف بصفة توجب لذاته التكثر والتغير والتجزى والاستحالة[3] بوجه فهذا جميع القول فى الواحد المجازى والواحد الحقيقى فافهم[a]

وكذلك ان كان له شبيه فقد لزمه النكاثر (sic) والتجزى لان الشبه فى المشبه به عرض وكل متعرض ليس بواحد حقيقى وليست الوحدة فى الواحد الحق عرض لان معنى الوحدة نفى الكثرة عن كل معنى تلزمه حقيقة الوحدة فالوحدة عكس الكثرة فالواحد الحق لا يوصف بصفة توجب لذاته التكثر والتغيير والانقسام بوجه فى هذا جماع (sic) القول فى الواحد المجازى والواحد الحقيقى فافهم

الفصل التاسع

[b]قال واما الدليل على ان الخالق تع واحد حق ولا واحد حق سواه فنقول انه لما كان كل مؤلَّف لا يتم كونه الا باشتراك من اجزائه التى أُلِّفَ منها وهو اتّحاد بعضها ببعض واصل الاشتراك الوحدة وكذلك لا يتم وجود المؤلَّف الا باختلاف اجزائه التى منها أُلِّفَ لان

b—b P.:

قال واما الدليل على ان الخالق تع واحد حق لا واحد حق سواه فنقول انه لمّا كان كل مؤلف لا يتم كونه الا باختلاف واشتراك وكان اصل الاشتراك الوحدة واصل الاختلاف الكثرة لزم وجودهما فى كل مكوّن فى العالم ولما كانت الوحدة اقدم من الكثرة

---

[1] Nach T. הרבוי והרב. O. hat nur تكثر; P. nur كثرة. Da in O. التكثر والكثرة in den nächsten Zeilen wiederholt wird, dürfte hier das Ausbleiben von الكثرة nur auf Versehen beruhen. [2–2] Fehlt in O.; nur in T. noch erhalten. [3] T. hat רבוי שנוי חלוף. P. تكثر تغير انقسام (letzteres wohl statt تجزى)

مقام יום ראשון فقال[1] יום אחד من جهة ان الواحد اسم لكل مبدأ ليس قبله مبدأ[1] فاذا ثُنِّيَ[2] سُمِّيَ اثنين واذا ثُلِّثَ سُمِّيَ ثلاثة وكذلك الى عشرة ثم تَكُرُّ رَاجِعًا[3] الى الواحد ثم الى مائة والى الف الى ما لا نهاية له من العدد ولذلك كان حدّ العدد جملة مركبة من الآحاد وانما سَمَّيْتُهُ وهميا لان العدد غير واقع تحت الحواسّ الجسمانية وانما يُدرك بالوهم واما المعدود فهو محسوس بالحواس الخمس الجسمانية او بعضها[4] والضرب الثانى الذى هو واحد حقيقى موجود بالفعل فهو[5] المعنى الذى لا يتكثر ولا يتغير ولا يستحيل ولا يوصف بصفة من صفات الاجسام ولا يلحقه كون[6] ولا فساد ولا تناهٍ[7] ولا ينتقل ولا يتحرك ولا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء ولا يشارك شيئًا [a]اذ هو كيف[8] ما حصلتَهُ[8] واحدٌ محض وهو اصل لكل متكثر على ما تقدم من قولنا ان الوحدة علة الكثرة وليس للواحد الحق ابتداء ولا انتهاء لان كل ما له ابتداء وانتهاء قد يلزم دخول الكون والفساد عليه وكل ما يدخله الكون والفساد فمتغيّر والغيرية ضدّ الوحدانية فيكون[9] اكثر من واحد اذ هو فى ما قبل الابتداء غَيْرُهُ مِنْهُ فى ما بعده فيجب له التكثر[9] وكذلك الشِّبْه فى المشبَّه عرض وكل

[a—a] P.:

اذ هو كيف ما حصلته تجده واحدا محضا وهو اصل لكل متكثر اذ هو اصل الكثرة والوحدة وكذلك يلزم ان لا يكون له ابتداء ولا انتهاء لان اذا كان له ابتداء او انتهاء فقد لزمه الكون والفساد والتغير والاستحالة فيكون اكثر من واحد اذ هو فى ما قبل الا بتداء من غيره فى ما بعده فيجب له التكاثر (sic)

[1-1] Fehlt in O. [2] P. ثنى ذلك المبدأ [3] P. ينكرّ رجوعًا [4] Fehlt in O. [5] P. وهو [6] P. تكوّن [7] T. ينتناهى [8-8] Fehlt in O. [9-9] Fehlt in O. Die La. P. اذ هو فى ما قبل الابتداء من غيره فى ما بعده, ebenso wie T. כי הוא קודם ההתחלה לזולתו אחריה haben keinen Sinn. Hier muß es heißen: „Er ist vor dem Anfang etwas anderes als nach demselben". Dementsprechend habe ich diesen Satz auf Vorschlag des Herrn Prof. Goldzihers in غيره منه فى ما بعده korrigiert. In T. muß es also heißen: הוא קודם ההתחלה זולתו אחריה

تلك الاشياء وانفردت قبل كل شىء منها واحد فالواحد فى مثل هذه الامور التى ذكرنا عرض فهو واحد من جهة وكثرة من جهة[a]

[b]والضرب الثانى من الواحد العرضى هو الواحد المقول على الشخص الواحد وهو غير متكثر ولا عامّ لجملة اشياء فى ظاهره الا انه كثير فى ذاته من جهة تأليفه من مادة وصورة وجوهر وعرض وهو قابل للكون والفساد والتجزّى والاستحالة[1] والاتصال والانفصال والتغيّر والاختلاف والاشتراك فالتكثر يلحق الشىء الذى يقال له واحد من جميع ما وصفنا لانها ضد الوحدانية فالواحد المقول على الشىء الذى يلحقه فى ذاته شىء من ضروب التكثر والاستحالة عرض لا محالة وهو واحد على سبيل المجاز لا على الحقيقة فافهم[b]

واحد وربع واحد وما جرى هذا المجرى فهو واحد من جهة انفصاله مما هو اكثر منه وهو فى ذاته كثير

b—b **P.:**

والضرب الثانى من الواحد العرضى ان يكون الشىء المقول عليه واحد (Hs. الواحد) مؤلفا من مادة وصورة وجوهر وعرض او يكون قابلا للاستحالة والتغير والاشتراك ويكون منقسما بالفعل او بالوهم الذى يمكن خروجه الى الفعل فان كلّ ما يقبل الاستحالة والفساد والتغير والاشتراك فمتكثر لا محالة لان الغيرية ضد الوحدانيه فكل متغيّر متكثر لا محالة فليس الواحد المقول عليه حقيقى فهو اذا مجازى عرضى فافهم

واما الواحد الحقيقى فيقال ايضا[2] على ضربين احدهما بالوهم[3] والثانى بالفعل واما الوهمى[3] فهو الواحد العددى الذى هو اصل العدد ومبدأه ومعنى الواحد العددى هو[4] سِمَة وعلامة[5] لمبدأ لا مبدأ قبله اذ كل مبدأ حقيقى يسمى واحدًا كقول الكتاب ויהי ערב ויהי בקר יום אחד[6]

---

[1] Fehlt in T. (והשתוף) והחלוק ist in והחלוף zu korrigieren. [2] Fehlt in O. [3-3] Fehlt in O. [4] P. ومعنى واحد العدد انه [5] Fehlt in P. [6] Gen. 1, 5.

בפשע ארץ רבים שריה[1] وفى ما جلبنا فى هذا المعنى كفاية لمن فهم وكفى به رَدًّا على مذهب الثنوية[2] والنصارى فى التثليث وغيرهم فان فى اثباتنا الوحدانية لخالق العالم جل وعز ابطال دعوى كل من زعم انه اكثر من واحد فافهم

الفصل الثامن

قال واما شرح وجوه الواحد الحقيقى والواحد المجازى فذلك ان الواحد اسم[3] مشتقّ من الوحدة وهو مقول على ضربين احدهما عرضى[4] وهو المجازى والثانى جوهرى[5] ثابت وهو[6] الحقيقى [a]والواحد العرضى ايضا على ضربين الضرب الواحد منهما ظاهر التكثر والجملة والجمع كالجنس الواحد[7] الجامع لانواع كثيرة وكالنوع الواحد الجامع لاشخاص كثيرة وكالشخص الواحد[7] الذى هومؤلَّف من اجزاء كثيرة وكالجيش الواحد الذى هو جملة من الناس وكمثل قولنا مُدٌّ واحد وقفيز واحد ورُبع واحد ورطل واحد وكل واحد منها يَعُمُّ جملة اشياء يقال لكل واحد منها واحدٌ فكل واحد مما ذكرنا يُسَمَّى واحدًا على طريق المجاز وذلك من جهة اتّفاق تلك الاشياء التى يجمعها ذلك الاسم فى معنى واحد ويسمّى[8] كثيرًا من جهة ما يحوى امورًا كثيرةً[8] فاذا انقسمت

[a—a] P.: والواحد العرضى على ضربين وذلك ان الشى المُسمّى واحدًا يكون جملة اشياء كثيرة كالجنس الجامع لانواعه وكالنوع الجامع لاشخاصه وكالشخص الواحد من الحيوان الذى هو جملة اجزائه فان كل واحد مما ذكرنا يقال انه واحد من جهة اتفاق الاشياء التى يجمعها ذلك الشى الواحد فى معنى واحد وهو كثير من جهة ما يحوى من الامور الكثيرة[9] المختلفة الذى يستحق كل واحد منها اسم الواحد فالواحد فى مثل هذه الامور الذى ذكرنا عَرَضٌ وكذلك كل ما يوزَن وينكال[10] من الاشياء مثل قولنا رطل واحد وقفيز

[1] Prov. 28, 2. [2] P. ومذهب [3] Fehlt in O. [4] P. اما عرضى [5] P. واما جوهرى [6] P. وهو الواحد [7-7] und [8-8] fehlen in O. Ich habe an beiden Stellen die La. T. der von P. vorgezogen. [9] Ms. امور الكثرة [10] Vulgärer Sprachgebrauch für ويُكال, möglicherweise aber aus ויוכאל entstanden.

اذ ليس بين الوحدة والكثرة واسطة فاذًا لم يكن الخالق اكثر من واحد فهو اذًا واحد اضطرارًا نظير قول חנה: אין קדוש כיי כי אין בלתך[1]

والوجه السابع ان الخالق لو كان اكثر من واحد أمّا ان يكون كل واحد منهم قادرا على خلقة العالم واما[2] ان لا يقدر على ذلك الا بمعونة غيره فان كان كل واحد قادرا على ذلك[2] فخالق العالم واحد[3] اذ هو[4] قادر على ذلك ولا حاجة به الى معونة غيره وان كان لم يتمّ ذلك الا باجتماعهم فليس واحد منهم تامّ القوة والقدرة اذ كل واحد منهم عاجز ومقصّر فكل واحد منهم ضعيف وكل ضعيف متناهى القوة[5] والذات[5] وكل متناهٍ محدود وكل محدود مولّف وكل مولف محدَث ولكل محدَث محدِث فالضعيف لا يجوز ان يكون قديما لان القديم لا يعجز عن شىء ولا يحتاج الى معونة غيره[6] فليس الخالق اذًا اكثر من واحد ولو جاز ان يكون اكثر من واحد لَأَمْكَنَ ان يكون بينهم تمانع واختلاف[7] فى خلقة المخلوقين فلا يتم منهم خَلْقُ[8] العالَم وفى وجودنا هذا العالم على نظام[8] واحد وحركة واحدة لازمة لكل جزء من اجزائه لا تختلف[9] مع الدهور علِمْنَا ان خالقه ومدبّره وسائسه واحد لا يخالَف[10] فعلُه ولا ينقُض تدبيرَه غيرُه كما قال تعالى ومי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי[11] وقال الولى عس לעולם יי דברך נצב בשמים לדור ודור אמונתך כוננת ארץ ותעמד[12] وما[13] نشاهد فى آثار تدبير[14] الله للمخلوقين[15] ان التدبير لا يتمّ ويدوم[16] على حال واحدة[16] الا بانفراد شخص واحد بالراى والتدبير[17] والنظر كالملك فى المدينة والنفس فى الجسم[18] وقال ارسطاطاليس فى كتابه فى هذا المعنى اعنى التوحيد لا خير فى كثرة الرؤساء انما الرئيس واحد[19] وقال الحكيم

[1] Sam. I. 2, 2. [2-2] Fehlt in O. [3] P. اذًا واحد. T. hat הבורא האחד נוסף. [4] P. اذ لا حاجة له بمعونة [5] Fehlt in O. [6] P. الى شى [7] P. وتخالف [8-8] O. خلق هذا العالم على نظام T. hat خلق الخلائق [9] P. لا تخالَف [10] P. لايختلف فى [11] Jes. 44, 7. [12] Ps. 119, 89. [13] P. وقد [14] Fehlt in O. [15] O. فى العالم [16-16] Fehlt in P. [17] Fehlt in P. [18] P. الجسد [19] P. فى كتاب التوحيد. Prof. Nöldeke macht mich auf die Stelle Ilias 2, 204 aufmerksam, und Prof. Goldziher darauf, daß dieser Satz auch bei Šahrastāni als aristotelisch angeführt wird.

الذى يتصوّر فى عقولنا من الوحدة هو انفراد محض واختصاص ما لا يداخله شبيه ولا اشتراك فى حال من الاحوال ولا تكثّر ولا عدد بوجه ولا اتصال بشيء ولا انفصال عن شيء ومعنى الكثرة هو جملة آحاد وليس يجوز ان تسبق الكثرةُ الوحدةَ التى منها تكثّرت فاى كثرة وجدناها بحواسّنا او بعقولنا علمنا علما يقينا ان الوحدة اقدم منها كتقدم الواحد العددى لسائر العدد فمن زعم ان الخالق اكثر من واحد يلزمه ان يعتقد ان الواحد اسبق واقدم لجميعهم لتقدُّم الواحد للعدد والوحدة للكثرة فالواحد اذًا واحد على كل وجه قديم لا قديم سواه كقوله تعالى לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה[1]

والوجه السادس من جهة العرض اللازم لكل متكثر وذلك ان الكثرة والجلة عرض داخل على الجوهر وهو الكمية وخالق الجوهر والعرض لا تلحقه صفة من صفاتهما فى ذاته فلما[2] صح ارتفاع الخالق عن[3] التشبيه والتمثيل بشيء من مخلوقاته من المعقول والمكتوب وكان التكثّر الداخل على الجوهر عرضا لم يَجُزْ ان يلحق ذات الخالق تعالى صفة من صفات الكثرة[3] فاذا[4] لم يوصف بالكثرة فهو الواحد اضطرارا

واختصاصه بنفسه ولا يتكثر بجهة من الجهات ولا يتوجه بوجه من الوجوه ولا يتصل بشى ولا ينفصل من شى ومعنى الكثرة هو جملة آحاد ولا يجوز ان تسبق الكثرةُ الوحدةَ التى منها تكثرت فاذا صح لنا فى معنى من المعانى انه كثرة اشياء او جملة آحاد علمنا ان الواحد اسبق لجملتها ان تكثرت من معنى واحد فان زعم زاعم ان الخالق تع اكثر من واحد لزم ان يوجد قبله واحد سبقه لِسَبْق الواحد للعدد فالخالق اذًا واحد على كل وجه قديم لا قديم غيره نظير قوله تع לפני לא נוצר אל — [1] Jes. 43, 10. [2] O. فلايصح, P. فاذا [3-3] عن جملة صفات العرض وكانت الكثرة فى المتكثر عرضا لم يجز ان يلحق ذات الخالق تع صفة من صفات الكثرة [4] Von hier bis فهو اذًا p. ٢٠, 2 fehlt in O.

מבלעדי ואין צור בל ידעתי[1] وقال אני ראשון ואני אחרון[2] وقال אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אלידם יעמדו יחדו[3] وقال אל צדיק ומושיע אין זולתי[4]

والوجه[5] الرابع ان اقول لمن اعتقد ان الخالق اكثر من واحد إمّا ان تكون ذاتُ الجميع ذاتًا واحدةً واما غير واحدة فان قال ان الذات واحدة فالمعنى اذًا واحد فليس للخالق اكثر من واحد وان قال ان لكل واحد منهم ذاتًا غير ذات الآخر فيلزم ضرورة ان يكون بينهما فصل لتغايرها واختلافها وكل مفصول محدود وكل محدود متناهٍ وكل متناه مؤلَّف وكل مولَّف مُحْدَث ولكل مُحْدَث مُحْدِث فمن زعم ان خالق العالم اكثر من واحد فيلزم ان يكون محدَثا وقد تقدم من قولنا ان خالق العالم قديم[5] وهو علّة العلل واول الاوائل[6] فهو اذًا واحد اضطرارًا[7] نظير قول الولى אתה הוא יי לבדך[8]

والوجه الخامس من جهة معنى الكثرة والوحدة وذلك ان[9] اقليدس حدّ الوحدة فى كتابه وقال الوحدة هى التى بها يقال لكل شى واحد يريد ان الوحدة اقدم من الواحد بالطبع كما نقول ان الحرارة اقدم من الشىء الحارّ ولولا الوحدة لم يُقَلْ[10] لشىء من الاشياء واحد والمعنى

---

[1] Jes. 44, 8. [2] ibid. 44, 6. [3] ibid. 48, 13. [4] ibid. 45, 21. [5-5] P. والوجه الرابع ان الخالق تع ان كان اكثر من واحد لا يخلو من احد وجهين اما ان ذات جميعهم واحدة او اكثر من واحدة فان كانت الذات واحدة معنى الخالق واحد وان كانت الذات اكثر من واحدة فهى مختلفة فان كانت الذات مختلفة فقد يجب ان يكون بينهما (sic) فصل وكل مفصول محدود وكل محدود متناهٍ وكل متناه مولَّف وكل مولف محدَث ولكل محدَث محدِث فالخالق ان كان اكثر من واحد فله محدِث وقد تقدم من قولنا ان الخالق قديم لانهاية له ولاخالق غيره [6] P. كل اول [7] P. auch: لانهاية له ولاخالق غيره [8] Neh. 9, 6. [9] P. ان الوحدة على ما حدها اقليدس فى كتابه [10] P. لم يُقَلْ لشىء من الاشياء واحد الحق (sic) لانفراد الشى بذاته

صورة الخط فى بعضه او ما اشبه ذلك فاذا[1] كان ذلك كذلك ولم يتم مشاهدة كاتب الكتاب اذا فعل الكتابة قبل او بعد فقد استغنينا عن مشاهدته بعينه وبشخصه بالمشاهدة لكتابه فقام الاستدلال عليه من فعله ونظام كِتاتبه مقامَ المشاهدة به[1] وعلمنا ضرورةً ان كاتبا موجودا عالما بالكتابة قادرا عليها كتب ذلك الكتاب ولم يشاركه سواه فيه لنظامه واستوائه لان فِعْلَ الفاعِلَيْن مختلفٌ غير منظومٍ ومستوٍ ومضادٌّ غير مُتقن ومُحكم[1] وكذلك القول فى خالق العالم تع لما كانت آثار الحكمة فى مخلوقاته متماثلة ومتشاكلة دعت الضرورة الى اعتقاد خالق واحد خَلَقه اذ لا بدّ منه فى وجود المحدثين[2] وأَنْ ليس هو شيئًا مَرْئِيًّا تعالى كالجوهر والعرض فَلَمَّا هو غير مرئىّ جل وعز لا يصح وجوده وصحة اعتقاده الا بالاستدلال والاعتبار بمخلوقاته فَيَقُومُ اعتقادنا بوجوده وانه واحد قديم لم يزل ولا يزال وانه جبّار حكيم حىّ مَقَامَ[3] المشاهدة به تع عن ذلك لانه ليس من قبيل المرئيات فدعت الضروره الى اعتقاد خالقٍ واحدٍ خلقه اذ لا بد منه فى وجود المحدثين[2] واما اكثر من واحد فمنه بدّ ولا حاجة اليه فمن ادّعى انه اكثر من واحد فليس يصح قوله الا بدليل غير الدليل الذى جلبناه وليس سبيل الى اثبات ذلك لامتناع تنافى الادلّة[4] العقلية بل جميع الدلائل تشهد على وحدانيته وتنفى عنه معنى الكثرة والاشتراك والتشبيه نظير قوله تعالى היש אלוה

[1-1] Fehlt in P. T. hat wohl die ganze Stelle, jedoch scheint der erste Satz auch in seiner Vorlage nicht richtig erhalten worden zu sein. Sein Text wird etwa so gelautet haben: واذا كان ذلك كذلك لم يجب لنا مشاهدته اذا لم يمكنّا ان نقف عليه من هذا الوجه فقام الاستدلال عليه من فعله ونظام كتابته مقام المشاهدة به O. hat كتابه statt كتابته. مقام habe ich nach T. eingefügt, vgl. Z. 12. So habe ich auch Z. 2 اذا und فعل korrigiert. [2-2] Von hier bis المحدثين fehlt in P. Dies hat das wiederholte Vorkommen von المحدثين verschuldet. [3] T. wiederholt hier ويقوم الاستدلال عليه, hat aber keinen Sinn, da مقام auf فيقوم bezogen werden muß. [4] P. لامتناعه فى الادلة

كما قال الولى عس عند وصفه لاصناف آثار الحكمة[1] ورتبة عمارتها للعالم מה רבו מעשיך יי כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך[2] وقال מה גדלו מעשיך יי מאד עמקו מחשבותיך[3]

والوجه الثالث من قبل الحدث العام لجملة العالم فان الدلائل قد دَلَّتْ[4] على حدث العالم ووجب عن ذلك ان يكون له محدِث لامتناع تكوّن[5] الشىء من قبل نفسه فاذا وجدنا مكوَّنا وصح لنا انه[6] كان بعد[7] ان لم يكن عَلِمْنَا بشهادة العقول السليمة ان غيره ابدعه وكوّنه فاذا ثبت ان للعالم خالقا احدثه فليس يجوز[8] ان نعتقده اكثر من واحد[9] اذ لا غِنى عن خالق واحد فى وجود العالم[10] ولا بدّ منه ولو امكن قيام العالم[10] وثبوته فى عقولنا بأَقَلّ من خالق واحد لاعتقدناه كذلك وَلَمَّا لم نعقل شيئًا يمكن ان يصنع غيره اقل من واحد[11] علمنا علما ضروريا[12] انه واحد فالاشياء التى تصح[13] بطريق الاستدلال عليها ويكون وجودها وجودا ضروريا[14] ليس يجب لنا ان نعتقدها باكثر مما تدعو الضرورة اليه فى تمام الشىء المستدَلّ به عليها ومثال ذلك انا اذا رأينا كتابًا متشابها فى نظامه وصورة الخط الذى كتب به صورة واحدة سبق الى عقولنا ان كاتبًا واحدا كتبه ونظمه فان الكتاب لا يصح ولا يتمّ باقلّ من كاتب واحد ولو صح كَتْبُهُ[15] من اقلّ من كاتب واحد لاعتقدناه[16] كذلك وان كان من الممكن ان يكون قد كتبه اكثر من واحد فليس يجوز[17] لنا اعتقاد ذلك فيه الا بدليل يشهد على صحته[18] من اختلاف

---

scheiden, da er diese Wiederholung auch sonst nicht berücksichtigt, vgl. oben 5 f.

[1] P. المخلوقات T. עניני העולם [2] Ps. 104, 24. [3] Ps. 92, 6. [4] P. شهدت [5] O. تكوين [6] P. منهانه [7] P. من بعد [8] P. خلم [9] T. hat auch ولااقل من واحد, was aber nicht richtig ist. [10-10] Fehlt in O. ثبوته korrigiert P. in ثباته, ähnlich wie ١٤, 6 خلوصا in خلاص [11] P. باقل من خالق وامه [12] P. بالغرورة [13] P. تدرك T. übersetzt יתבננו wie sonst صح [14] O. واحدا [15] O. صح كتابته [16] O. من اقل كاتب واحد كذللك [17] P. يجب [18] P. على ذلك

واحد[1] وصنعة خالق[1a] واحد وذلك[1b] انا نجده على اختلافه فى اصوله
وعناصره متشابها فى فروعه ومتماثلا فى اجزائه فآثار حكمة الخالق ظاهرة فى
صغير الخلق وجليله[2] تشهد على انها لخالق واحد حكيم ولو كان العالم
لخالق اكثر من واحد لاختلفت صورة الحكمة فى اجزاء العالم وتناقضت فى كُلّيّاته
وجزئياته وايضا انا نجده محتاجا فى ثباته وقيامه وصلاحه بعضا الى بعض
وليس يتمّ منه جزء الّا بجزء آخر كحاجة حَلَق الدرع واجزاء السرير
واعضاء بدن الانسان وسائر المؤلَّفات بعضها الى بعض فى قوامها[3] وتمامها
الا ترى حاجة القمر والكواكب الى نور الشمس وحاجة الارض الى السماء
والماء وحاجة الحيوان بعضه الى بعض فان بعض انواعه ياكل سائرها كالسباع
من[4] الطائر والحوت وسباع البر وحاجة الانسان الى الكل وقوام الكل
بالانسان وحاجة البلدان والاقاليم والعلوم والصناعات بعضها الى بعض
والحكمة ظاهرة فى دقيق الخلق وجليله وفى صغيره وكبيره فان اثر الحكمة
والقدرة الظاهرة[5] فى خِلْقة الفيل على عِظَم[6] جسمه ليس باعجب من
اثر الحكمة الظاهرة[5] فى خلقة النملة والذّرّة[7] على دقتها بل كل ما صغُرت
الخِلْقة[8] فَأَنَّ اثر الحكمة والقدرة[9] اظهر فيها ولطف البارى اعجب وابين
منها[10] فيدل ذلك على ان جميعها[11] تدبير مُدَبِّرٍ واحد وخالق واحد
لتشابهها وتشاكلها واتّفاقها على تمام نظام العالم وقيامه بجملته بجميع
اجزائه ولو كان لاكثر من خالق واحد لاختلفت صورة الحكمة فى بعض
اجزاء العالم ولاستغنى بعضه عن بعض فلما كان مختلفًا فى اصوله وعناصره
متّفقا فى فروعه ومؤلَّفاته دلّ على ان محدِثه ومؤلِّفه[12] وسائسه ومدبّره
واحد وقال الفيلسوف ليس فى ما خلق الله اعجب مما خلق الله يعنى
ان الحكمة فى ما دق وجل وصغر وكبر[13] من اجزاء العالم متشابهة ومتناسبة

---

[1] Fehlt in P. [1a] P. صانع وخالق [1b] O. ولذلك [2] P. صغيره وكبيره ودقيقه وجليله, vgl. Zeile 12. [3] P. وقوامها [4] O. الى [5] P. الظاهر [6] O. عظيم [7] O. hat noch والقردة. P. hat hier الذرة aus Versehen weggelassen, da er es früher irrtümlicherweise an anderer Stelle hat; auch hat er على خلقتهما ودقتهما [8] P. الخليقة [9] Fehlt in O. [10] P. ضها [11] P. نها [12] Fehlt in P. [13] P. streicht die beiden letzteren. Aus T. ist nicht zu ent-

الفصل السابع

قال واما الدليل على ان الخالق تعـ واحد فذلك انه لما صح عندنا بطريق الاستدلال ان للعالم خالقا لزمنا البحث عنه هل هو واحد ام اكثر من واحد فينبغى ان نبيّن صحة وحدانيته من سبعة وجوه احدها من جهة اعتبارنا لعلل الموجودات فانا اذا تصفّحناها وجدناها اقل عدد من معلولاتها وكلما بحثنا عن علل تلك العلل صاعدا وجدناها اقل عددًا ايضا منها وكل ما صَعَدَتْ تقلّلتْ فى العدد الى ان تنتهى الى علة واحدة وهى علة العلل وشرح ذلك ان اشخاص الموجودات غير متناهية العدد واذا حصلنا انواعها الجامعة لها كانت اقل عددًا من التى تحتها[1] اذ كل نوع من الانواع يحوى اشخاصًا كثيرة فالانواع متناهية العدد واذا أَضَفْنَا الانواع الى اجناسها الحاوية لها كانت الاجناس اقل عددًا منها اذ تحت كل جنس من الاجناس انواع كثيرة وكذلك كلما صعدت تكون الاجناس[2] اقل عددًا الى ان تنتهى الى اجناس الاجناس وقد قال الفيلسوف إن اجناس الاجناس عشرة وهى جَوْهَر وَكَمْ وَكَيْف وَمُضَاف وَأَيْن وَمَتَى وَنصبَة وَمِلْك[3] وَفَاعِل وَمُنْفَعِل[4] فاذا بحثنا عن علل[5] اشخاص انواع هذه الاجناس العشرة وجدناها خمسا الحركة والعناصر الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض فاذا بحثنا عن علل العناصر الاربعة وجدناها المادة والصورة وهما اثنتان فاذا بحثنا عن علتهما كانت اقلّ منهما لا محالة وهى مشيئة الخالق تعـ ولا اقل من اثنين الا واحد فالخالق تعـ واحد اضطرارا من هذه الجهة[6] وقال الولى عس לך יי הממלכה והמתנשא לכל לראש[7] يريد بذلك[8] ارفع كل رفيع واعلا كل عالٍ واول كل مبدأ وعلة كل علة ومعلول

والوجه الثانى من جهة اثر الحكمة الظاهرة فى جميع هذا[9] العالم اعلاه واسفله جماده[10] ونباته وحيوانه فاذا تاملناه دلّنا على ان جميعه تدبير مدبّر

[1] O. التى ذكرناها [2] P. كلما فوق الاجناس [3] O. ومِلْكَة [4] P. ومفعول [5] Fehlt in O. [6] O. الوجوه [7] Chr. I, 29, 11. [8] Fehlt in P. [9] Fehlt in P. [10] O. جامده



هذا القول[1] يسمع أَحَدَ الناسِ يقول مثل قوله فى دولاب يدور لِسَقْيِ قطعة من الارض[2] وزعم انه تهيأ بغير عَمَد من صانع تكلّف تاليفه وتركيبه[3] ووضع كل آلة من آلاته تلقاء المنفعة لَشَنَعَ ذلك عليه ونسبه الى غاية من الجهل وسارع الى تكذيبه واحالة قوله فاذا استحال هذا القول عنده فى دولاب خسيس حقير مصنوع بحيلة قصيرة لمصلحة قطعة صغيرة من الارض كيف يجوّز لنفسه اعتقاد مثله فى هذا الدولاب الاعظم المحيط بالارض ومَن عليها من المخلوقين[4] بحكمة وقدرة تقصر عقول البشريين وافهام الناطقين عن ادراك كنهها وهو مهيّأ لمصلحة جميع الارض وما فيها ومن عليها وكيف يسوغ له[5] ان يقول عنه انه تهيأ بغير قصد قاصد وتدبير حكيم[6] قادر ومن المعلوم عندنا ان الامور التى[7] تخلو من قصد قاصد فى شىء منها لا سبيل ان يوجد فيها اثر للحكمة والقدرة أَلَا ترى لو صَبَّ انسان[8] مدادًا على قرطاس دَفْعَةً لم يَجُزْ ان يشتكل منه عليه كتاب منظوم وسطور مَقْرُوءه[9] كالذى يكون بالقلم ولو أَحْضَرَنَا انسانٌ كِتَابًا مَنْظُومًا ممَّا لَا سبيل ان ينهيَّأ دون واسطة قلم وزعم انه صب المداد على القرطاس فتشكل الخط عليه من ذات نفسه[10] لَسَارَعْنَا الى تكذيبه وعلى انه لا يخرج عن قصد قاصد فاذا كان عندنا مُحالا تخطيط اشكال مخطوطة باصطلاح منا كيف يجوز فى[11] ما هو أَدَقّ[12] صنعةً وابعد إحكامًا بما لا نهاية له عندنا ان يقال[13] انه تهيأ بغير قصد قاصد وحكمة حكيم[1] وقدرة قادر وفى ما جلبنا فى اثبات وجود الخالق تع من جهة آثاره كفاية لمن فهم وَأَنْصَفَ وكفى بذلك رَدًّا وَدَفْعًا على الدهرية[14] الذين يعتقدون ان العالم قديم فافهم

---

[1] O. الراى [2] T. hat noch او جنّة [3] P. وتدبيره [4] Fehlt in O.
[5] Fehlt in P. [6] P. حاكم [7] P. لا تخلو falsch. [8] P. ان لو انسانا صب
T. hatte wahrscheinlich: صُبَّ لانسان [9] P. مقدّرة „nach Maß bestimmt".
[10] P. من ذاته [11] Fehlt in P. [12] P. ارقّ [13] O. يقول [14] O. لمذهب الدهريين

مُرَكّبَهَا على غير طبائعها بل قسرا[1] منها هو خالقها جل وعز الذى احكم ربطها[2] واتقن تاليفها فاذا بحثنا عن العناصر الاربعة[3] وجدناها مولفة ايضا من مَادّة وصورة وهما الجوهر والعرض اما مادتها[4] فالمادة الاولى الحاملة للعناصر الاربعة وهيولاها[5] واما الصورة فالصورة الاولى الكُلّيّة التى هى اصل لكل صُورة جوهرية وكل صورة عَرَضية[6] كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفّة والحركة والسكون وما اشبه ذلك فالتاليف والتركيب ظاهر فى جملة العالم وفى جميع اجزائه وفى اصوله وفروعه وفى بسيطه ومُركّبه وفى اعلاه واسفله فيلزمنا[7] مما قدّمنا ان يكون جميعه محدَثا على ما قد[8] صح لنا[9] ان كلّ مؤلَّف محدَث [10]فالواجب ان نعتقد[10] ان العالم مُحْدَث فلما كان ذلك كذلك وامتنع ان يكون الشىء يصنع نفسه فقد وجب ان يكون للعالم صانع ابتداه واحدثه ولما صح ان المبادئ[11] لايجوز ان تكون بلا نهاية فى الاول وجب ان يكون للعالم ابتداء لا ابتداء قبله واول لا اول له وهو الذى خلقه واحدثه لا من شىء ولا بشىء ولا على شىء نظير قول الكتاب فى[12] هذا المعنى[12] **אנכי יי עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי**[13] وقال **נוטה צפון על תהו תולה ארץ על בלימה**[14] وهو البارى جل وعز الذى اياه طلبنا ووجوده قصدنا بافكارنا وعقولنا وهو القديم الذى لا اول لأوّليّته والازلى الذى لا نهاية لقدمه كما قال **אני ראשון ואני אחרון**[15] وقال **אני יי ראשון ואת אחרונים אני הוא**[16] وقد زعم قوم ان العالم تَهيّأ فى اول كونه بالبخت والاتفاق من غير خالق يبتدئه او مُبْدِع ابدعه[17] ومن العجب عندى ان يسوغ فى عقل ناطق فى حال صحته مثل هذا الرأى ولو ان صاحب

---

[1] P. قَسْوًا [2] P. رباطها, vgl. p. ١١, A. 13. [3] P. auch وهيولاتها [4] P. مادتهما [5] P. وهيولاتها. T. hat hier auch ومادتها. P. hat noch den Zusatz: واما جوهرها فالعنصر الاول وهو اول العناصر الاربعة ومادتها وهيولاتها [6] O. جوهرية وعرضية [7] P. فوجب [8] Fehlt in P. [9] O. عندنا [10-10] P. فقد صح ان العالم [11] O. المبادى متناهيه وحد [12-12] Fehlt in P. [13] Jes. 44, 24. [14] Hiob 26, 7, fehlt in P. [15] Jes. 44, 6. [16] ibid. 41, 4. [17] O. يبتدعه

שדי צפור שמים ודגי הים עובר ארחות ימים[1] ثم ترتيب طلوع الشمس وغروبها لاقامة دَوْلَتَى النهار والليل وارتفاع الشمس وانحطاطها لاقامة زمان الربيع والصيف والخريف والشتاء من أَحْوَال ازمان[2] العام ومنافعها وكرورها[3] على نظام واحد متّصل دائم كما قال האומר לחרס ולא יזרח ובעד ככבים יחתם[4] وقال תשת חשך ויהי לילה[5] ثم دوران الافلاك المختلفة الحركات والدرارى والبروج على تدبير مقدّر ووزن مُحْكَم لا يختلّ ولا يعتلّ قد قُصِدَ بكل شىء منها قَصْدُ[6] منفعة ومصلحة للناطقين كما قال الحكيم את הכל עשה יפה בעתו[7] وقال לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים[8] وجميع ذلك ظاهر التأليف والتركيب فى كله وفى جزئه ثم اذا تاملنا[9] النبات والحيوان وجدناها مؤلَّفة من العناصر الاربعة اعنى النار والهواء والماء والتراب[10] وهى[11] مختلفة ومتنافية ولا سبيل لنا[12] الى تاليفها ونَظْمِها[13] النظامَ الطبيعىَّ لانها تستحيل[14] بعضُها الى[15] بعض وينافى[16] بعضها بعضًا[17] ومتى رَبَطْنَا منها شيئًا سارعَتْ الى الاستحالة والانتقال[17] واما تاليف الطبيعة لها فَمُحْكَمٌ وثابت[18] الى مدة محكومة وقد زعم بعض الفلاسفة ان الافلاك والنجوم والاشخاص العلوية فهى من طبيعة النار نظير قول الولى عس עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט[19] وفى هذا القول دليل على صحة هذا المذهب[20] وليس ذلك طبيعة خامسة كما زعم ارسطاطاليس فاذا كانت الموجودات مكوّنة من العناصر ومؤلَّفة منها وعلمنا انها لم تمتزج بذاتها ولاتألفت بطبائعها لِمُضَادّة بعضِها لبعض سبق الى عقولنا وصح فى نفوسنا ان مولِّفها غيرها ورابطها سواها وان

---

[1] Ps. 8, 7 f. [2] Fehlt in O. [3] P. ومرورها [4] Hiob 9, 7. [5] Ps. 104, 20. [6] Fehlt in P. [7] Eccles. 3, 11. [8] ibid. 3, 1. [9] P. تاولنا [10] P. والارض والماء, vgl. jedoch ١٤, 17. [11] P. ومعلوم انها [12] Fehlt in P. [13] P. ونظامها, magribinische Form für فَعْل [14] P. لاستحالة [15] P. عن [16] P. ونفى [17–17] P. وما ضبطنا منها فسريع الانتقال والاستحالة Das Wort ضبطنا wird durch ד̄בטנא wiedergegeben und ist gewiß ein Mißverständnis aus רבטנא. [18] P. فى قوته وطبيعته الى مدة محدوده [19] Ps. 104, 4. [20] P. وذلك دليل صحة قول من قال بهذا المذهب

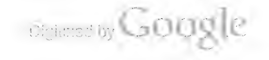
مركّب لا محالة من اشياء اكثر من واحد وتلك الاشياء التى أُلِّف منها فهى اقدم منه قدمة طبيعية ولذلك[1] يلزم مؤلِّفه ان يكون اقدم منه قدمة طبيعية[1a] وزمانية والقديم هو الذى لا علة له وما لا علة له لا اول له وما لا اول له لا آخر له وكل ما له اول فليس بقديم وكل ما ليس بقديم فهو محدَث اذ ليس بين القديم والمحدَث واسطة تكون لا قديمة ولا محدَثة[2] فكل مؤلَّف اذًا ليس بقديم[3] فيلزم ضرورة ان يكون محدَثا فقد صحت المقدمة الثالثة التى ذكرنا[4]

الفصل السادس

قال واما وجوه[5] تصريف المقدمات التى ذكرنا فى تحقيق[6] وجود الخالق جل وعز فذلك انه اذا تأمّلنا[7] فى هذا العالَم[7] وجدناه مُؤلَّفًا مُركَّبًا لا يخلو جزء من اجزائه عن التاليف والنظام فانا نراه بحواسّنا وعقولنا كالبيت المبنيّ المُعَدّ فى جميع عَتَاده فالسماء فوقه كالسقف والارض محدودة كالبساط والنجوم منظّمة[8] كالمصابيح والجواهر مكنوزة[9] كالذخائر كل شىء منها لشأنه والانسان كَالْمُمَلَّكِ للبيت الْمُسْتَعْمِلِ ما فيه وضروب النبات مهيّأة لمصالحه وانواع الحيوان مصرفة فى منافعه[10] كما قال الولى عس תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו צונה ואלפים כלם וגם בהמות

---

[1] Fehlt in P. [1a] Fehlt in O. [2] O. حديثة [3] O. ليس هو قديم [4] T. hatte wohl وجه. [5] P. فاذا صحت المقدمة الثالثة التى ذكرنا صحت المقدمات الثلاث [6] Fehlt in O. [7–7] P. هذا فى هيئة العالم [8] Fehlt in O. מנטמה in P. kann aus מנצובה entstanden sein; ebenso מחדודה in O. und P. aus ממדודה; vgl. Anm. 10. [9] מכנוזה kann aus מכֿזונה entstanden sein; vgl. Anm. 10. [10] Zu diesem Passus vergl. Gazālis الحكمة فى مخلوقات الله Ms. Ahlwardt 8747, Blatt 62ᵃ, 6 ff. اعلم رحمك الله انك اذا تاملت هذا العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المُعَدّ فيه جميع ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منصوبة كالمصابيح والجواهر مخزونة كالذخائر وكل شىء من ذلك مُعَدٌّ مُهَيّأٌ لشأنه والانسان كالمالك للبيت المُخَوَّل لما فيه فضروب النبات لمآربه واصناف الحيوانات مصرفة فى مصالحه



له الى حد يقف الانسان عنده فما وجدنا له آخِرا علمنا أن قد[1] كان له اول[2] لا اول قبله ومبدأ لا مبدأً له فلما[3] وقفنا عند نهاية[4] من مبادئ الموجودات فى هذا العالم علمنا أن قد كان لها اول لا اول قبله ومبدأ لا مبدأ[5] له لان[6] المبادى لا تكون بلا نهاية فى الابتداء[6] وايضا من المعلوم ان كل ما له جزء فله كلٌّ اذ ليس الكل غير جملة أَجْزَائه ولا يجوز ان يكون جزء لِمَا لا نهاية له لان حد الجزء هو مقدار منفصل من مقدار اذ كان الاصغر يَعُدُّ الاعظم على ما حده اقليدس فى اول المقالة الخامسة من كتابه[7] فى الهندسة واذا توهمنا شيئًا لا نهاية له بالفعل وفصلنا منه[8] بَعْضَه كان الباقى اقلّ مما كان عليه لا محالة فان كان الباقى غير متناهٍ كان ما[9] لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وذلك محال وان كان الباقى متناهيا فانا اذا زِدْنَا[10] عليه الجزء المفصول منه وهو متناه كان الكل متناهيا وقد كان فى اول وَصْفِنَا[11] غير متناه فهو متناه وغير[12] متناه وهذا خَلْف لا يمكن فليس يجوز ان يفصل مما لا نهاية له جزء فَكُلُّ[13] مَا لَهُ جُزءٌ متناه لا محالة واذا فصلنا مِمَّا[14] خرج الى حد الكون فى هذا العالم من الاشخاص من عهد نوح الى عهد موسى عليهما السلام باليوم[15] كان جزءًا من جملة اشخاص[16] العالم وهو متناه فالجملة اذًا متناهية العدد فلما كانت جملة هذا العالم متناهية لزم ان تكون مبادئه متناهية العدد فَيَجِبُ[17] ان يكون لهذا العالم اول لا اول قبله ضرورةً فوجب لذلك تناهى المبادئ فى الاول على ما قدمنا واما صحة المقدمة الثالثة فذلك ان كل موَلَّف

---

[1] Fehlt in P. [2] P. اولًا وما لا ابتداء له علمنا ان لا نهاية له [واولا لا اول قبله ومبدا لا مبدا له] Die letzten Worte, die in O. erhalten sind, sind in P. eingeklammert. Das beweist, daß in der Vorlage von P. die ursprünglichere Glosse O. enthalten war und später umgeändert wurde, um der „Voraussetzung“ (vgl. p. ٨, 22) angepaßt zu werden. [3] T. فكلما [4] P. النهاية

[5] P. ابتداء [6-6] P. فليس المبادى اذًا بلانهاية فى الابتداء [7] Fehlt in P. [8] P. عنه [9] Fehlt in O. [10] P. رددنا [11] P. وضعه [12] P. وهوغير [13] T. כי כל מה soll er لان كل gehabt haben, oder faßt er das ف so auf? [14] P. ما [15] Fehlt in O. [16] Fehlt in O. [17] P. فوجب

אחד[1] ولذلك يلزمنا ان نبحث اولاً هل لهذا العالم خالق ام لا فاذا صح لنا ان لهذا العالم خالقا خلقه واحدثه بحثنا عنه هل هو واحد ام اكثر من واحد فاذا صح لنا انه واحد بحثنا عن معنى[2] الواحد المجازى والواحد الحقيقى وما يجوز ان يوصف به الخالق من معناه الحقيقى وعند ذلك يكمل معنى التوحيد فى قلوبنا ويخلص فى ضمائرنا بعون الله وتأييده

الفصل الخامس

قال واما المقدّمات التى يصح بها ان للعالم خالقا خلقه لا من شىء فثلاث[3] مقدمات احداها ان الشىء لا يصنع نفسه والمقدمة الثانية ان المبادى متناهية العدد لها اول لا اول قبله والمقدمة الثالثة ان كل مُؤَلَّف مُحدَث فاذا صحت هذه المقدمات الثلاث انتنج[4] عنها لمن احسن تصريفها وتاليفها ان للعالَم خالقا خلقه لا من شىء على ما سَيَتَبَيَّنُ ذلك فيما نستأنف شرحه ان شاء الله

واما الدليل على صحة هذه المقدمات الثلاث فعلى ما اصف وذلك بان اقول ان[5] كل موجود بعد عدم لا يخلو من احد امرين اما انه[6] اوجد نفسه واما انه[7] اوجده غيرُه وكل ما[8] نتوهّم انه صنع نفسه فليس يخلو مِن ان يكون صنع نفسه بعد[9] كونه او قبل كونه وكلاهما محال لانه ان كان صنع نفسه[9] بعد كونه فقد استغنى ان يصنع نفسه[10] بتقدمة كونه لِصُنْعِهِ فلم يصنع اذًا شيئًا وان كان صنع نفسه قبل كونه فكان فى تلك الحال معدوما والمعدوم لا يصح منه[11] فعل ولا ترك فالمعدوم لا يصنع شيئًا[12] فقد امتنع ان يصنع الشىءُ نَفْسَهُ بوجه من الوجوه فقد صحت المقدمة الاولى التى قدمنا واما صحة المقدمة الثانية فذلك ان كل ما له نهاية[13] فله ابتداء اذ صح ان ما[14] لا ابتداء له لا نهاية له اذ لا يُبْلَغ[15] مما لا اول

---

[1] Deut. 6, 4. [2] Fehlt in P. [3] P. فثلثة [4] P. تنتج منها [5] Fehlt in O. [6] Fehlt in P. [7] Fehlt in P. [8] O. وكل من [9-9] Fehlt in O. [10] O. عن صنعه لنفسه [11] O. ولايصح من المعدوم [12] P. لايفعل [13] O. انتهاء [14] O. من [15] P. ينبلغ



ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה[1] وقال الولى عس ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם[2] وقال דעו כי יי הוא האלהים[3] وقال النبى הלא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם יי[4] وقال אשגבהו כי ידע שמי[5] وقال כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי[6] وقالوا اوائلنا عس הוי שוקד ללמוד מה שתשיב לאפיקורוס[7] وقال الكتاب ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם[8] ولا يصح[9] اقرار الامم لنا بالحكمة والفهم الا عند شهادة الدلائل[10] البرهانية والشواهد العقلية على صحة كتابنا ويقين مذهبنا[11] وقد وَعَدَنَا[12] الله بكشف[13] حُجُبِ الجهل عن عقول الأُمَمِ[14] واظهارِ نوره الباهر دليلًا لنا على صحة ديننا كما قال והלכו גויים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר יי אל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו[15] فقد[16] صح لنا من المعقول والمكتوب والمنقول صحة وجوب النظر فيما يمكنّا ادراك صحته بعقولنا[16]

الفصل الرابع

قال واما كيف طريق البحث عن حقيقة التوحيد وما ينبغى لنا ان يتقدّم علمنا به قبل البحث عن التوحيد فنقول ان كل مطلوبٍ علمُهُ اذا كان مشكوكا فى وجوده فَيُسْأَلُ عنه هل[17] هو موجود ام لا واذا صح وجوده فَيُبْحَثُ عنه بما هو وكيف هو وَلِمَ هو واما الخالق تع فلا يجوز السوال عنه الا بِهَلْ هو فقط فاذا صح وجوده بطريق النظر بحثنا عنه هل هو واحد او اكثر من واحد[18] فاذا تحقّقنا انه واحد بحثنا عن معنى الواحد[18] وعلى كم وجه يقال[19] على ما يقال عليه وبذلك يصح لنا التوحيدُ التامُّ الخالصُ على ما قال الكتاب שמע ישראל יי אלהינו יי

---

[1] Jes. 44, 19. [2] Chr. I, 28, 9. [3] Ps. 100, 3. [4] Jes. 40, 28. [5] Ps. 91, 14. [6] Jer. 9, 23. [7] Aboth II, 14. [8] Deut. 4, 6. [9] P. ولم [10] O. الا بمعرفتنا بالدلائل [11] O. واعتقادنا in P. steht es statt كتابنا [12] P. وعد [13] ان يكشف [14] P. عقولنا wahrscheinlich hat P. الامة in seiner Vorlage gehabt, was übrigens auch in O. undeutlich ist. [15] Jes. 2, 3. [16–16] Der ganze Passus fehlt in O. [17] P. بِهَلْ (vergl Z. 18). [18–18] Fehlt in P. [19] Fehlt in O.

ولا[1] علم له ولا تمييز باقصد[1] الطرق الى البلد الذى يقصد نحوه[2] وقد
عرف الجهة والناحية فهو يتعب كثيرا ولا يصل الى مطلوبه لجهله بالطريق
كما قال الحكيم עמל הכסילים תיגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר[3] والقسم
الرابع هو توحيد الله عز وجل بالقلب واللسان بعد الاستدلال عليه
والوقوف على حقيقة وحدانيته من طريق[4] النظر واستعمال القياس العقلى
وهو اتمها واعلاها وعليه حث[5] الرسول عس بقوله וידעת היום והשבות
אל לבבך כי יהוה הוא האלהים[6]

الفصل الثالث

قال واما هل يلزمنا البحث عن التوحيد بطريق النظر ام لا فاقول
ان كل من امكنه[7] البحث عن هذا المعنى وما شاكله من المعقولات بطريق
القياس العقلى فيلزمه[8] البحث عن ذلك حسب ادراكه وقوّة تمييزه
وقد تقدّم لى[9] فى صدر هذا الكتاب من الكلام فى[10] لزوم ذلك ووجوبه[11]
ما فيه كفاية ومَن[12] تغافل عن البحث فى صحته ويقينه فهو مطلوب
عن غفلته عنه ولَاحَقَ بمنزلة[13] اهل التقصير فى علمه وعمله وما اشبهه
فى ذلك بعليل بصير بالداء والدواء اذا انس الى طبيب يعانجه[14] بضروب
من[15] العلاج ويكسل عن استعمال فهمه وقياسه فى مداواة الطبيب له
ليعلم ان كان علاجه لدائه على صواب او على خَطَأ[16] من غير تعذّر
ذلك عليه وقد الزمنا الكتاب ذلك بقوله[17] וידעת היום והשבות אל לבבך[18]
والدليل على ان השבה אל לב يراد بها[19] استعمال العقل قول الكتاب ולא

[1-1] O. ولا دليل له على اقصد [2] O. الذى يريد اليه [3] Eccles. 10, 15. [4] O. بطريق [5] P. يحث [6] Deut. 4, 39. [7] O. يمكنه [8] O. يلزمه [9] P. قدمت [10] P. على [11] Fehlt in P. [12] P. الكفاية لمن falsch, zumal P. selbst فهو im Nachsatz beibehält. [13] P. schiebt noch معلوم ein. [14] P. يعانيه Diese Form ist, wie mir Prof. Nöldeke mitteilt, bei Belādhori 8, 8: ما عانيتها „ich bekümmere mich nicht um sie", belegt. Hier wird es aber in der Bed. pflegen, behandeln, gebraucht. [15] Fehlt in P. [16] O. ليقف على صواب علاجه من خطائه [17] P. وقد امرنا الله باستعمال افهامنا فى توحيده على يد الرسول [18] Deut. 4, 39. [19] P. يريد به

وخواصّه ولقد صدق الفيلسوف فى قوله لَيْسَ يَعْبُدُ عِلَّةَ ٱلْعِلَلِ وَأَوَّلَ ٱلْأَوَائِلِ الَّا نَبِىُّ ٱلْعَصْرِ بِطَبْعِهِ وَٱلْفَيْلَسُوفُ ٱلْمبرِزُ بِمَا ٱكْتَسَبَهُ مِنَ ٱلْعِلْمِ وَأَمَّا مَنْ دُونَهُمَا فَإِنَّمَا يَعْبُدُونَ مَنْ دُونَهُ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْقِلُونَ مَوْجُودًا الَّا مُرَكَّبًا ولذلك وجب اختلاف[1] التوحيد حسب[1] اختلاف عقول الناس وتفاضل تمييزهم[2] فى التوحيد على اربعة اقسام اولها التوحيد لله باللسان فقط وهو اول درجاته التى يَرْقَى اليها الصبى والجاهل بمعنى الدِّينِ ولا حقيقة[3] لمعناه فى نفسه والقسم الثانى هو التوحيد لله[4] بالقلب واللسان عن[5] تقليد وَحُسْنِ ٱلظَّنِّ بالنقل ولا علم له بصحة ذلك من جهة عقله وفهمه فهو بمنزلة اعمى يقتاد بذى بصر صحيح وربما قَلَّدَ مُقَلِّدًا مثله فهم بمنزلة جماعة من العميان قد جعل كل واحد[6] منهم يده على كتف صاحبه وصاحبه[7] بمثل ذلك على كتف الذى يليه[7] الى ان ينتهى الامر الى اولهم الصحيح البصر[8] الذى يقودهم فان غفل القائد بهم[9] فى التَحَفُّظ بهم او فتر فى النظر لهم[10] او سقط احدهم او عرضته[11] آفة لحق جميعهم الخلل وضلّوا عن سبيلهم وربما سقطوا فى حفرة او عثروا فى شىء يَعُوقهم عن السير وكذلك صاحب التقليد فى توحيده غير مامون عليه الشرك وان سمع[12] من كلام الكفّار وحُججهم شيئًا ربما استحال[13] مذهبه فَيَكْفُرُ ولا يشعر ولذلك قالوا اوائلنا عس הוי שוקד ללמוד ודע מה שתשיב את אפיקורוס[14] والقسم الثالث من اقسام التوحيد هو توحيد الله بالقلب واللسان بعد الاستدلال عليه وصحة وجوده بطريق النظر من غير علم بمعنى الواحد الحقيقى[15] والواحد المجازى فهو بمنزلة ذى البصر الصحيح اذا مشى[16] فى طريق يريد[17] بلدًا بعيدا والطريق[17] كثير الاشتباه

1-1 Fehlt in P. 2 O. وتفاضلهم فى تمييزهم فالتوحيد 3 O. والحقيقة 4 P. الى البصير الذى 5 O. على 6 P. الواحد 7-7 Fehlt in T. 8 O. توحيد الله 9 P. الاول فى 10 Fehlt in O. 11 P. عارضته 12 O. يسمع 13 P. عن 14 Aboth II, 14. 15 P. لحق 16 P. كان 17-17 Fehlt in O.

وذلك انه يسمع الناس يقولون شيئًا فيتبعهم عليه ولا علم له بمعنى ما يقول ومنهم[1] من يوحده بقلبه وبلسانه ويفهم معنى ما يقول عن نقل آبائه ولا علم له بصحة ما يعتقده من التوحيد لله[1] ومنهم من يوحده بعد الاستدلال على صحة ذلك الّا انه يحمله فى وهمه كسائر[2] آحاد الموجودين فهو يجسّم الخالق تع ويتمثّله[3] بصورة وشبه لجهله بحقيقة توحيده ومعنى وجوده ومنهم من يوحده بقلبه ولسانه بعد تحقّقه بمعنى الواحد الحقيقى والواحد المجازى واستدلاله على صحة وجوده وحقيقة توحيده وهو أَتَمّ وجوه التوحيد لله عز وجل ولذلك قلتُ فى حد[4] اخلاص التوحيد انه تساوى القلب واللسان فى التوحيد لله بعد الاستدلال عليه ومعرفة وجوه حقيقة وحدانيته بطريق النظر

الفصل الثانى

قال واما على كم قسم ينقسم التوحيد لله تع فاقول انه لما استفاض لفظ التوحيد فى كلام اهل التوحيد وكثر استعمالهم له فى الفاظهم دائما حتى صار عندهم من الفاظ التعجّب عند السَرّاء والضَرّاء ويستعملونه عند التلهّف على مصيبة لتعظيم امرها وتشنيعها من غير تفكّر فى علم حقيقة معنى ما ينطلق على السنتهم جهلا وعِيًّا ويتوهّمون ان معنى التوحيد خالص لهم كما تخلُص لهم لفظته[5] ولا يشعرون ان قلوبهم صِفْر من حقيقته وضمائرهم فارغة من معناه اذ يوحدونه بِأَلْسِنَتِهِم والفاظهم ويعتقدونه بقلوبهم اكثر من واحد ويتصوّرونه فى ضمائرهم بصورة سائر آحاد الموجودين ويَصِفونه بصفات لا تليق بالواحد الحق لجهلهم بمعنى الواحد الحقيقى[6] والواحد المجازى الّا الخواصّ من اهل التوحيد الذين رسخوا فى العلم وفهموا معنى الخالق والمخلوق وشروط الواحد الحق

[1—1] Fehlt in O. T. hatte hier wahrscheinlich: ولا علم له بصحة

[2] P. محمل سائر [3] P. فربما جسم الخالق ما نُقل اليه من ذلك المعنى الواحد الحق

[4] P. تحديد [5] O. und P. haben لفظه [6] O. وتمثله

جسمانية اما الروحانية فاولها اعتقادنا ان الخالق موجود والثانى انه ربنا والثالث انه واحد والرابع اخلاص محبتنا له[1] والخامس التزام الطاعة له باخلاص القلب[2] واما الخمسة[3] الجسمانية فاحدها ושננתם לבניך والثانى ודברת בם والثالث וקשרתם לאות על ידיך والرابع והיו לטוטפות בין עיניך والخامس וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך وقالوا اوائلنا למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות ‎[3a] ولذلك رايتُ تقديم باب اخلاص التوحيد على سائر ابواب كتابى هذا فينبغى الآن ان اُبيّن[4] من اخلاص التوحيد لله عن عشرة معان احدها ما حدّ اخلاص التوحيد والثانى على كم قسم ينقسم معنى[5] التوحيد والثالث هل يلزم البحث عنه بطريق النظر ام لا والرابع كيف طريق البحث عن معناه[6] وما ينبغى لنا ان يتقدم علمنا[7] به قبل البحث عن التوحيد والخامس فى تصحيح المقدّمات التى يصحّ بها ان للعالَم خالق خلقه لا من شىء والسادس فى وجه تصريفها لتصحيح وجود الخالق والسابع فى الدليل على انه واحد والثامن فى شرح وجوه الواحد المجازى والواحد الحقيقى والتاسع فى[8] ان الخالق واحدٌ حقٌ[9] ولا واحد حق سواه والعاشر فى الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة والوجوه التى يصحّ بها ثباتها له ونفيها عنه

الفصل الاول[10]

قال واما حد اخلاص التوحيد لله جل وعز فهو تَسَاوِى[11] القلب واللسان فى[12] التوحيد لله تعـ بعد الاستدلال على صحة وجوده وحقيقة وحدانيّته بطريق النظر وذلك ان التوحيد لله عز وجل يختلف من الناطقين حسب اختلاف تمييزهم وافهامهم فمنهم من يوحّد الله بلسانه فقط

---

[1] P. المحبة فيه [2] O. من قلوبنا [3] O. auch معانى [3a] Miš. Ber. II, 1.
[4] O. نبيّن [5] Fehlt in P. [6] P. معانيه [7] P. عملنا [8] P. على [9] Fehlt in O.
[10] Ich halte es für praktisch, die einzelnen Abschnitte fortlaufend zu bezeichnen. Bachja selbst wird wohl bloß فصل geschrieben haben, wie es in der muhammedanischen Literatur üblich ist. [11] P. استواء [12] P. فى معنى

اوجب علينا اعتقاد هذه الثلاثة معانٍ التى ذكرنا انتقل منها الى ما
يلزمنا اتباعها به وهو الاخلاص فى المحبة لله بالظاهر والباطن والمهجة والمال
بقوله ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך وسأوضح
هذا المعنى[1] فى باب المحبة بحول الله تع ثم انتقل منها الى التاكيد على
فرائض القلوب بقوله והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך
يريد أَلْزِمْهَا فى قَلْبِكَ وَاعْتَقِدْهَا فى ضميرك ثم انتقل منها الى فرائض الجوارح
الجامعة للعلم والعمل[2] بقوله ושננתם לבניך ثم قال ודברת בם ان لم يَكُنْ
لك وَلَدٌ لاتَجْعَلِ الْوَلَدَ عِلَّةَ قِرَاءَتِكَ لَهَا ثم قال בשבתך בביתך ובלכתך
בדרך ובשכבך ובקומך اذ لا يتعذّر[3] على القلب واللسان لوازمها كما
قد تتعذّر[3] على سائر الجوارح على ما قدمتُ من لزوم[4] فرائض القلوب
دائما فى صدر كتابى هذا وجميع ذلك تاكيد على ما[5] تقدم من قوله
והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך لِيَكُنْ ترديدُها على
اللسان دائما يُوجِب ترديدَها على الخاطر فلا يخلو القلبُ من الذكر لله[6]
دائما نظير قول الولى عس שויתי יהוה לנגדי תמיד[7] وقال כי קרוב אליך
הדבר מאד[8] ثم انتقل من فرائض الجوارح الى ما فيه عمل[9] فقط وجعله
ثلاثة اقسام بقوله וקשרתם לאות על ידיך | והיו לטוטפות בין עיניך |
וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך وهى תפלה של יד ותפלה של ראש
والמזוזה وجميعها اسباب تُذَكِّرُ الخالق تع واخلاص المحبة له[10] والتشوّق
اليه نظير قول الكتاب فى رسوم تُذَكِّرُ الاحبابَ[11] שימני כחותם על לבך
כחותם על זרועך[12] وقال הן על כפים חקותיך[13] وقال אקחך זרובבל בן
שאלתיאל עבדי ושמתיך כחותם[14] وقال צרור המור דודי לי בין שדי ילין[15]
وجعلها ثلاثة لتكن أَثْبَتُ وَأَلْزَم كقول الحكيم והחוט המשלש לא במהרה
ינתק[16] فجملة ما تضمّن هذا الفصل عشرة معانٍ خمسة منها روحانية وخمسة

---

1 P. auch فى اخر كتابى هذا 2 O. لعلم وعمل 3 P. يعتذر O. hat hier يعذر 4 P. لوازم 5 O. لما 6 P. ذكر الله 7 Ps. 16, 8. 8 Deut. 30, 14. 9 P. العمل 10 Fehlt in P. 11 P. لمحب لمحبوبه 12 Cant. 8, 6. 13 Jes. 49, 16. 14 Hag. 2, 23. 15 Cant. 1, 3. 16 Eccles. 4, 12.

الباب الاول
من كتاب الهداية الى فرائض القلوب[1]

في شرح وجوه اخلاص توحيد الخالق جل وعز

قال المؤلف انه لما بحثنا عن اوكد اركان ديننا واصوله[2] وجدنا اخلاص التوحيد لبارئنا جل وعز اصلَه وأُسَّهُ اذ هو اول باب من ابواب الشريعة وبالتوحيد ينفصل الايمان من الشرك[3] وهو راس حقيقة الدين[4] ومن[5] زاغ عنه لم يصحّ له عمل ولا يثبت له ايمان ولذلك كان اول[6] خطاب الله جل وعز لنا على **הר סיני : אנכי יהוה אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים**[7] ثم اكّد علينا على يد رسوله عس بقوله **שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד**[8] وقد ينبغي لك[9] يا اخي ان تفهم معنى هذا الفصل اعني **שמע ישראל** الى آخره[10] وترى كيف انتقل فيه كلامه[11] من معنى الى معنى وتَضَمَّنَ[12] عشرةَ معانٍ بازاء العشر كلمات وذلك انه امرنا بالتزام التحقُّق بالخالق جل وعز وذلك قوله **שמע ישראל** وليس يُريد بقوله **שמע** اسْمَعْ وانما اراد الاعتقاد[13] والالتزام كقول الكتاب **נעשה ונשמע**[14] وقوله **ושמעת ישראל ושמרת לעשות**[15] وكلُّ ما جرى في هذا المعنى[16] بلفظ السَّماع[17] انما المراد به الالتزام والاعتقاد والقبول ثم بعد ان اوجب علينا اعتقاد حقيقة وجوده أَلْزَمَنَا الاعتقاد انه الٰهنا وربنا بقوله **יהוה אלהינו** ثم الزمنا اعتقاده واحدًا حقًّا بقوله **יהוה אחד** فلما

[1] P. hat hier den Zusatz والتنبيه الى لوازم الضمائر; vergl. hierüber meine Einleitung. [2] O. واصله [3] T. המאמין מן הכופר [4] P. راس الفضائل في الدين [5] O. وما [6] Fehlt in P. [7] Exod. 20, 2. 3. [8] Deut. 6, 4. [9] Fehlt in P. [10] Deut. 6, 4–10. [11] P. الكلام [12] P. فيه [13] P. الإستماع T. hat nicht والالتزام [14] Exod. 24, 7. [15] Deut. 6, 3. [16] P. المجرى [17] P. السمع

باب التوحيد

وهو

الباب الاول

من كتاب

الهداية الى فرائض القلوب

تاليف الرئيس

רבנו בחיי בר יוסף הדיין

الاندلسى

رحمه الله تعالى

مع مُقدّمات ومَباحث عن متن الكتاب

ومسائل تاريخية ولغوية

اعتنى بها الفقير

ابرهيم سالم بن بنيامين بن سليمان بن يحزقيل يهودا

المقدسى

وقد عرضها على اساتذة الجَمعيّة الفلسفية

فى الكُلّية الوِلهلمية فى اشتْرَسبُرْك

قاعدة ألزَس

طُبع اول مرّة

بالمطبعة الوِنطرية فى دارمْشتَت

١٩٠٤

